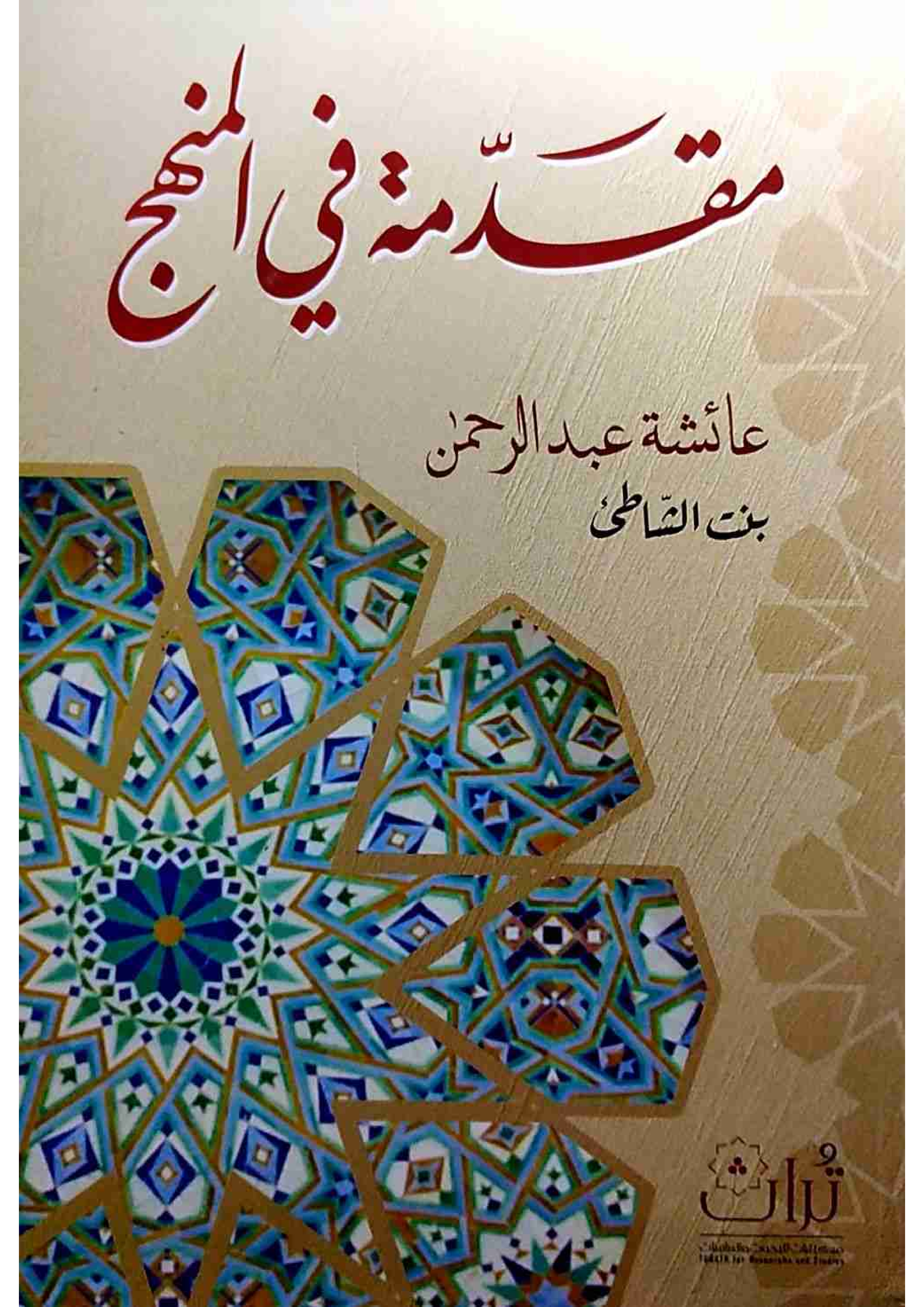

مقدّمة في المنهج
عائشة عبد الرحمن
بنت الشّاطئ
تراث

مقدّمة في المنهج

مقدمة في المنهج

عائشة عبد الرحمن

مقدمة في المنهج
تأليف: عائشة عبد الرحمن
قدم له: أيمن عيسى
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٨/٢٥٩٦
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-85158-6-2
الطبعة الأولى: جمادى الأول ١٤٤٠هـ - يناير/كانون الثاني ٢٠١٩م

مركز تراث للبحوث والدراسات
١٨شارع المحولات - الهرم - الجيزة - جمهورية مصر العربية
00201013455552
info.turath@gmail.com
مركز تراث للبحوث والدراسات
مركز تراث



عائشة عبد الرحمن
بنت الشاطئ

قدم له

د. أيمن عيسى

المدرس بقسم البلاغة والنقد والأدب المقارن

كلية دار العلوم - جامعة القاهرة



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

الإهداء

إلى أستاذنا الإمام «أمين الخولي»

في قلوبنا، وضمائرنا، وعقولنا.

عائشة

ربيع الأول: ١٣٩١

مايو: ١٩٧١

المحتويات

مقدمة

عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ (١٩١٣ - ١٩٩٨م) عَلَمٌ من أعلام النسوة البارزات في عصرنا الحديث. استطاعت بمضاء عزيمتها، وشدَّة جَلَدها، وإخلاصها للعلم أن تحتل مكانةً سامقةً بين أفذاذ عصرها. فقد كانت ناقدةً، ومُحققةً، وأديبة، وأستاذة جامعيَّة من طراز فريد. أَثْرت المكتبة العربية بطائفة من الكتب العلمية والأدبية الرَّائدة، بلغت حوالي خمسين كتابًا أو يزيد، وهي ما بين دراسات قُرآنية وإسلامية، وأخرى نقدية واجتماعية، فضلًا عن كتابات أدبية رفيعة لا يتَّسع المقام لسردها وبيان فضلها. وقد عُرفت بنت الشاطئ - على كثرة إنتاجها - بالدِّقة العلمية والصرامة المنهجية، وحسن التَّأنِّي في الوقوف على أسرار البيان القرآني، ولعل ذلك كله كان بأثرٍ من صُحبة زوجها وأستاذها الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) الذي يتجلَّى أثرُهُ واضحًا في كثير من أعمالها، ومنها هذا الكتاب الذي نُقدِّم له.

ذاعت شُهرة بنت الشاطئ حتى حازت مكانها بين المحققين الكبار؛ وذلك لما اتَّسمت به تحقيقاتُها من دقة وإحكام ورصانة، فقد حققت «رسالة الغُفران»، و«الصَّاهل والشَّاحج» للمعرِّي، و«مقدمة ابن الصلاح» لأبي عمرو ابن الصلاح، وغير ذلك. وكانت نشرتها لرسالة الغفران في سنة ١٩٥٠ نموذجًا فذًّا للمنهج العلمي الدقيق في تحقيق النصوص ونشرها. وقد احتفى المشتغلون بالعربية وآدابها بهذه النشرة كلَّ الاحتفاء، حتى إن مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد منحها آنذاك جائزته في تحقيق النصوص. وقد احتفى بها كذلك الدكتور محمود الطناحي فقال: «...كانت جرأة عالية، وهِمَّة جسورة من بنت الشاطئ أن تبحث لها عن

مكان بين هؤلاء الأفذاذ من الرجال في ذلك الزمان، وقد اقتحمت وما وَهَنت وما قصرت، فقد أخذت للأمر أخذه، وأعدت له عدته، فجمعت أصحَّ النسخ وأوثقها من «رسالة الغفران» المخطوطة، ثم عرضت للنشرات السابقة من الرسالة، وكشفت عن أوجه النقص فيها، ثم قدَّمت نَصًّا مُحرَّرًا مضبوطًا، مُضاءً ببعض التعليقات، وأزالت عنه عوادي الناس والأيام، ولئن كان بعض شيوخ التحقيق قد عرضوا لعملها فيما بعد بالنقد والتصحيح، فسيظل لهذا العمل مكانتُهُ في خدمة تراث أبي العلاء، ثم في تاريخ المكتبة العربية كلها»[1].

والحق أنها كانت مهمومة بالتحقيق، منشغلة به لا رغبة في التحقيق نفسه، ولا طلبًا للشهرة فيه؛ وإنما أَهمَّها أمرُهُ لإيمانها البالغ بقضية التراث العربي الذي أُهْمِل كثيرًا، ونالت منه بعضُ السهام الطائشة والطعنات الفاتكة، ولإيمانها كذلك بواجبنا نحو كشفه وتوثيقه وفهمه، حتى تنبني عليه الدراسات الصحيحة القويمة؛ إذ لا صحة لأي دراسة تنبني على نصٍ غير محرَّر وفق الأصول المنهجية والضَّوابط العلمية المعروفة. ولقد ألحَّت بنت الشاطئ على قضية المنهج وسلامة النصوص تلك في مواطن عدة من كتاباتها، وأطالت الحديث عنها في الكتاب الذي بين أيدينا. وهو كتاب لا يزال يحتفظ بجذوته مُتَّقدة، وأطروحته طازجة رغم أنه يوشك أن يُتم عامه الخمسين.

كشفت بنت الشاطئ عن أسباب وضع الكتاب وتأليفه، حيث قالت في نهايته: إنها تتغيا إقناع الباحثين بجدوى التزام المنهج فيما يشتغلون به من دراسات أدبية. وقد انشغلت فيه بقضيتين أساسيتين؛ أولاهما: تأكيد وحدة أصول المعرفة وتكامل مناهجها وتناسق مسعاها نحو الهدفَ المشترك، والأخرى: مجابهة ما أسمته «استهواء العلمية البحتة» الذي أصاب فريقًا من أصحاب الدراسات الإنسانية؛ فطرح ثمارًا مُرَّة غير مرغوب فيها. ويكاد الكتاب يكون تصديقًا نظريًّا وتطبيقيًّا لهاتين القضيتين الأصيلتين، وتحقيقًا عمليًّا لتلك الغاية الكبرى وهي غاية إشاعة الروح العلمية والمنهجية بين جمهور الدارسين والباحثين في العلوم الإنسانية.

إن كتاب «مقدمة في المنهج» ينتظم في سلك الميثودلوجي Methodology وهو فرع من فروع المنطق يُعنى بدراسة المنهج بوجه عام، وبدراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة[2].

---

(١) بنت الشاطئ وتحقيق التراث، مجلة العربي، الكويت يوليو ١٩٩٩.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ١٩٦.

ويتطرق إلى المقارنة بين طرائق البحث المختلفة، وانتقاد المناهج المستعملة. والكتاب على جودته مسبوقٌ -عربيًّا- بجهود رائدة؛ فهو يتنامى في سياق تلك الجهود الحاضّة على المنهجية التي أثمرتها الجامعة المصرية من خلال مبتعثيها الذين أوفدتهم إلى جامعات أوروبا، ومن خلال أساتذتها الذين دَرَّسوا في قاعاتها مثل الدكتور محمود قاسم أحد رواد دراسة علم المنهج الذي يُعد كتابه «المنطق الحديث ومناهج البحث» ١٩٤٩م من أهم المؤلفات التي صدرت في هذا المجال، والدكتور عبد الرحمن بدوي الذي أثرى المكتبة العربية بكتابين أحدهما مُؤَلَّف وهو «مناهج البحث العلمي» ١٩٤٤م والآخر مُترجَم وهو «النقد التاريخي» ١٩٦٣م[1]. والدكتور محمد مندور الذي ترجم كتاب لانسون «منهج البحث في تاريخ الأدب» في سنة ١٩٤٩م. هذا فضلًا عن الجهود الأولى للمستشرقين الذين استقدمتهم الجامعة المصرية في عهد نشأتها الأول، فدرَّسوا المناهج وما يتصل بها مثل: نلينو، وجويدي الإيطاليين، ولالاند الفرنسي، وبول كراوس الإنجليزي، وبرجستراسر الألماني الذي حاضر في أصول نقد النصوص ونشر الكتب بكلية الآداب في سنة ١٩٣١م وغيرهم.

ولا شك أنه لم يَفُت بنت الشاطئ مطالعة أعمال فرانز روزنتال المتعلِّقة بهذا الشأن، أو مطالعة تلك الكتابات العربية التي سعت سعيًا حثيثًا في تأصيل المنهج النقلي، وربطه بجهود علماء الحديث المسلمين مثل كتاب أسد رستم الرائد «مصطلح التاريخ» الذي نشره في ١٩٣٩م، وهو بحث كما يقول عنوانه الفرعي: (في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية وإيضاحها وعرضها وفيما يقابل ذلك من علم الحديث)[2]، وكتاب الأستاذ المحقق عبد السلام هارون «تحقيق النصوص ونشرها» المنشور في سنة ١٩٥٤م.

إن من أبرز مزايا كتاب «مقدمة في المنهج» أنه وليد خبرة حقيقية نبعت من المعاشرة الطويلة للنصوص وتحقيقها، ومن النظر النقدي الدائب في المناهج السائدة. وهذا أجدى في التحقق بمادته، وبثِّ الروح العلمية في قارئيه. ومما يزيد من قيمته تلك القضايا الجدلية التي كشفت عن الصراع الحضاري الكامن في طياته وعن حركة المثاقفة الإيجابية التي استشرت عبر صفحاته. وهو ما اتَّضح جليًّا في استعانة بنت الشاطئ بكتابات غربية كثيرة دعمت بها مادتها، لكنها لم تكن قط ضحية للاغتراب والاستلاب. ويمكن للقارئ أن يرصد فيه

---

(١) حامد طاهر، منهج البحث بين التنظير والتطبيق، نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٨.

(٢) أعاد مركز تراث للبحوث والدراسات نشر هذا الكتاب في سنة ٢٠١٥.

كثيرًا من ملامح الشخصية العلمية لدى الكاتبة، من ذلك الأمانة البالغة في عزو الأفكار إلى أصحابها وبخاصة زوجها الشيخ أمين الخولي الذي نسبت إليه الفضل في إثارة بعض أفكار الكتاب. ومن ذلك أيضًا ظهور الشخصية النقدية الواعية التي تُقَلِّب الأفكار على وجوهها وتُمحِّصها حتى تقف على الحقائق الصريحة. ورغم الصرامة العلمية الواضحة عند بنت الشاطئ فقد تميزت بالمرونة الفكرية في تقبل بعض الأفكار التي قد يتطرف بعضُ الناس في تقبلها كلها أو تركها كلها، مثل: موقفها المتزن من التفسير المادي للتاريخ، وغير ذلك مما يمكن للقارئ أن يقف عليه.

ضمَّ كتاب «مقدمة في المنهج» طائفة من المحاضرات وبعض القضايا والمناقشات، مهَّدت لها بنت الشاطئ بتمهيد ومدخل تاريخي. أكدت في التمهيد وحدة أصول المعرفة وتكامل مناهجها وتناسق مسعاها نحو الهدف المشترك. ورفضت تجاوزات الدعوة إلى العلمية؛ تلك التجاوزات التي غضَّت من شأن الدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية. وفي المدخل التاريخي رصدت مراحل التفكير الكبرى للبشرية (الأسطورية، والعقلية، والعلمية التجريبية)، وبينت أنها مراحل متداخلة ومتكاملة، مع تقديرها للمرحلة الأسطورية التي أفادت -بلا شك- في تطور المراحل التالية لها بوصفها بذرة للتفكير العلمي، وبينت أن مناهج البحث تراث إنساني مشترك أسهمت في تشييده مراحل التفكير الثلاثة، وأشارت إلى المنطق القديم -منطق أرسطو- وتطوره من خلال تتبع ما سبقه وما لحقه وما أُخذ عليه من مآخذ، كما أشارت إلى المنهج الاستقرائي في الشرق الإسلامي وجهود العلماء المسلمين في تأصيل المنهج النقلي، وتحرير المنهج العقلي، وتنمية المنهج العلمي التجريبي الذي نبَّه الغرب على عيوب المنطق الأرسطي، مع ذكر نماذج دالة على تعظيم التجربة عند علماء المسلمين في شتى العلوم، وهي جهود متسلسلة ومتراكمة أُسس عليها عصرُ الإحياء في الغرب.

رأت بنت الشاطئ في المبحث الأول أن العلوم -على اختلافها- تتفق في أصول عامة للمنهج مع اتخاذ كلٍّ منها منهجًا خاصًّا بها، وعابت أصحاب الدراسات الإنسانية بافتتانهم بالعلمية البحتة، وهي فتنة هوَّن معها المؤرخون من شأن الاستعانة بالنصوص الأدبية في التأريخ، ولجأ معها النقاد إلى الاستعانة بالمعادلات والصيغ الرياضية في معالجة الأدب، وذلك أمر استنكرته بنت الشاطئ ورفضته، مؤكدة أن العلوم الإنسانية تعتمد أساسًا على

المنهج النقلي، وأن هذه المنهجية لا تحرمها صفة العلمية، وأنه ينبغي اكتفاؤها بالاشتراك العام مع تلك العلوم في روح العلم والمسلك المنهجي.

تناولت في المبحث الثاني «المنهج النقلي» وأصّلت له في مصطلح علماء الحديث. وهذا المنهج يقوم على الجمع والتحقيق والاستقراء، وترجع أهميته إلى أنه يضع القواعد لصحة المرويات والمدونات، ويوثق مصادرها وأسانيدها. وقد كشفت عن جهود هؤلاء العلماء فيه حتى تتسنّى مقابلتها بما وفد إلينا من أوروبا ويستبين لنا سبق علمائنا وتقدمهم. وتلا ذلك ذكر الجهود الأوروبية ونقدها، وقد أخذت عليها بنت الشاطئ إغفالها جهود العلماء المسلمين أو تناولها إياها تناولًا يفتقر إلى الدقة والموضوعية. كما بينت جهود السلف في اللغة والأدب حيث استعانوا بهذا المنهج في جمع اللغة ونصوصها وتوثيقها وفحصها واستقرائها؛ كي يصلوا إلى القواعد المطردة التي تثبت بالاستقراء.

وفي المبحث الثالث عالجت مسألة النصوص، وبيّنت كيف أن الدَّرس الأدبي لا بدَّ أن يبدأ بدراستها توثيقًا وتحقيقًا وفهمًا، وأن درسها يقتضي معرفة ظروف كتابتها، والنَّظر النَّقدي فيها. وقد نبَّهت على خصوصية الدِّراسة القُرآنية لاختلاف القرآن عن سائر النصوص، ويتلخَّص منهج دراسة النصوص القرآنية وفهمها في الاستعانة الدقيقة بما عُرف بعلوم القرآن.

ألحقت بنت الشاطئ بتلك المباحث السالفة بعضَ القضايا المنهجية، والمناقشات العلمية التي أثرت الكتاب بما يُمكن أن نعده جانبًا عمليًّا يستوفي ما أثارته من آراء ومسائل نظرية في تلك المباحث؛ فقدَّمت تحت عنوان «قضايا منهجية» ثلاثة محاور: عرضت في الأول لمنهجية الإمام مالك بن أنس في فقهه وفتاواه، وأكدت في الثاني رأيها في أهمية التفسير الأدبي للتاريخ وضرورته مع تقديرها للتفسير المادي الماركسي له، وبيان أن التفسير المادي لا يكفي وحده؛ لأن ثمة معنويات لا يصح تفسير التاريخ دونها مثل: العقيدة، والمزاج، والوجدان... وعليه لا بدَّ من الاستعانة بأنواع التفسير المختلفة.

وفي الختام أدرجت مناقشة علمية دارت حول «الشَّوقيَّات المجهولة» التي نشرها محمد صبري السربوني، فأوضحت من خلال نقدها الموضوعي لنشرته ضوابط المنهج النقلي في توثيق النصوص ونشرها؛ تلك الضوابط التي أخل السربوني ببعضها عندما تصرَّف في

النُّصوص تصرُّفًا كبيرًا، حيث أباح لنفسه الحذف منها دون مسوغ علمي أو حاجة منهجية موضوعية، وهو ما يمثِّل اعتداءً صريحًا على مبدأ أمانة التاريخ وحرمة المنهج الذي لا يبيح مثل هذا التصرف؛ لأنه يُفرغ العمل من قيمته الوثائقية.

ويبقى أن نعرض لبعض الإشكالات التي أثارها الكتابُ والتي ما زالت محل نظر وجدل إلى يومنا هذا، ومنها مُشكل العلاقة بين الأدب والعلم، وهل تُجدي الدراسة العلمية للأدب؟ وهل يمكن أن تنبني على التَّذوق معرفةٌ علميةٌ؟... فقد بدت بنت الشاطئ في سياق هجومها على افتتان أصحاب العلوم الإنسانية بالعلمية البحتة رافضة ميل أصحاب الدراسات الأدبية إلى الأخذ بمناهج الطبيعيين والرياضيين ومعادلاتهم ومصطلحاتهم وقوانينهم، ورأت عُقم محاولة إخضاع هذه الدراسات لتلك المناهج حيث لا مجال فيها للتأثر بذاتية الباحث وشخصيته وبيئته، على حين يتأثر النص بذاتية صاحبه ودارسه، وينفعل بأخفى المؤثِّرات في البيئة والمجتمع للأديب والدارس ناقدًا أو مؤرِّخًا[1].

والحق أن الإشكال ما زال قائمًا، وأن الهوة تتسع فيه بسبب إساءة الباحثين لتلك الدراسات؛ إما لضعفهم البادي في الإفادة من العلوم الطبيعية والرياضية في خدمة الإنسانيات، وإما لرغبتهم العارمة في الاصطباغ الأجوف بالصبغة العلمية دون طائل. ونؤكد أن مياهًا كثيرة قد جرت في النهر، وأن محاولات رصينة انطلقت من الجهود اللسانية المعاصرة؛ لتنتفع بمناهج الرياضيين والطبيعيين في الوقوف على خصائص الأساليب أو تحرير النصوص وتوثيقها، يقف على رأسها علمان بارزان أحدهما من مدرسة الأمناء التي تنتمي إليها بنت الشاطئ، وهو الأستاذ الدكتور شكري عياد، والآخر هو العلامة اللساني سعد مصلوح.

لقد استطاع مصلوح أن يُفيد المنهج النقلي إفادة بالغة عندما استعان بوسائل تلك العلوم في تحقيق بعض النصوص، وذلك حين حقق نسبة الشوقيات المجهولة بالأسلوبية الإحصائية وانتهى إلى صحة نسبتها إلى شوقي[2]، وهذا خيرٌ من ترك الأمور للأهواء والأذواق تعبث بها بغير دليل أو برهان، وذلك ما هال بنت الشاطئ من صنيع صبري السربوني الذي اعتمد

(١) مقدمة في المنهج ص ٧٢.

(٢) انظر كتاب في النص الأدب: دراسة أسلوبية إحصائية، النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٩١.

في نسبة الشوقيات المجهولة على «أنفاس شوقي التي تنم عليه»[1]. لذا لا يجوز التفريط في الاستعانة بتلك العلوم وأدواتها المفيدة أو الإفراط فيها. وإن المنظور الإحصائي في معالجة النص الأدبي لا يعدو أن يكون عند مصلوح والباحثين الجادين أداةً منهجيةً لا منهجًا، وهذا ما أحسبه أجدى للدرس الأدبي المعاصر وأدفع لتلك الإشكالات المثارة.

وتستدعي تلك القضيةُ الإشارةَ إلى إغفال بنت الشاطئ الجهود اللسانية المعاصرة، وطاقاتها الهائلة التي يمكن أن تعود بالنفع على العلوم الإنسانية عامة وعلى الدرس الأدبي خاصة. بيد أنها قد وقعت في أسر بعض المناهج التاريخية والاجتماعية الوافدة؛ إذ رأت أننا في دراسة النص الأدبي «لا نستطيع أن نفهمه بمنأى عن تاريخ عصره وأوضاع مجتمعه» وأن نصوص شوقي الشعرية «لا تكفي وحدها لفهمه بل نحتاج معها إلى إضاءة تاريخية لظروفها وملابساتها ممن عرفوا الشاعر من قرب، وعرفوا معه أحداث عصره». ولا شك أن هذا الرأي محل نظر وموضع مراجعة؛ لأنه يعوِّل أكثر ما يعول على سياق النصوص وحده.

ويحسن بنا أن ننبِّه على أنَّ الحرص الدائب على إلحاق جهودنا التراثية بالجهود الغربية المعاصرة والتماس مظاهر التماثل والمطابقة بينهما، والإلحاح على سبق أسلافنا، ربما يكون مطلوبًا للتحفيز وإثارة الحماسة، وإحياء الهوية؛ لكنه يظل في حال التمادي فيه -كما قال سعد مصلوح- حديثًا لا ثمرة له ولا جدوى منه، ومكانه الحق هو الدرس الجاد لتاريخ الأفكار. وإن سبيل خدمة التراث لا يكون إلا بالإفادة من مجمل علوم العصر كما أفاد أسلافُنا من صلتهم الراشدة بعلوم الأمم السوالف، وقد كانوا فيما أفادوا وترجموا أخذًا وَوَدْعًا على بصيرة وعلى طريق مستقيمة، وذلكم عينه هو ما ينبغي أن يكون منا إذا أردنا لنا مكانًا على خريطة العلم المعاصر، ولن يصلح آخر هذا الأمر إلا بما صلح به أوله.

لقد أحسن الغرب حين درَّس طلابه في المدارس الثانوية علم المنهج بقصد إعطائهم تصورًا نظريًّا للأسس التي تقوم عليها العلومُ المختلفة وبث الروح العلمية في نفوسهم. ولأجل هذه الغاية حرص أصحاب المدخل الشهير إلى الدراسات التاريخية الفرنسيان: «لانجلوا وسينوبوس» على ألا يُوجِّها كتاباتهما إلى المختصِّين وحدهم بل وجَّهاها كذلك إلى المثقفين والطُّلاب؛ بثًّا لتلك الرُّوح فيهم، وتنبيهًا لهم على ما ينبغي أن تكون عليه الدراسات

(١) مقدمة في المنهج ١٨٠.

التاريخية. وهي الغاية نفسها التي نص عليها صاحب كتاب «مصطلح التاريخ» أسد رستم حين قال: «أفتح بابًا جديدًا لطلاب التاريخ العربي ينفذون منه إلى مجاهله، ويتوصَّلون به إلى فهم الرُّوح العلمية الحديثة التي تتجلَّى في مُؤلَّفات الغرب اليوم». وكتاب بنت الشاطئ جديرٌ أيضًا بالقيام بتلك المهمة الجليلة، فما أحوجنا إلى بَثّ تلك الرُّوح اليوم في معاهدنا وجامعاتنا التي أدركها التَّرهل الأكاديمي، وأنهكها الضَّعفُ الظاهر في البحوث والمصنَّفات العلمية. والشكر موفور لمركز تراث للبحوث والدراسات على حسن اختياره لهذا الكتاب وإعادة نشره مرة أخرى.

أيمن عيسى أحمد

المدرس بقسم البلاغة والنقد والأدب المقارن

كلية دار العلوم- جامعة القاهرة

تمهيد

المجـال المحدود لهذه المحاضرات، لا يتسـع بطبيعة الحال لغـير خطوط عامة، لا تأخذ أكثر مـن صفـةٍ مقدمـةٍ لمناهـج البحث، تطـل على طريـق المعرفة من أفق عـام، يتيح لنا من شـمول النظـرة مـا نُدرك به أن المعارف الإنسـانية على ما يبدو من تفاوت مناهجها، تلتقي أساسًـا عند أصول مشـتركة من ضوابط علم التفكير، وتتجه طرقها في تناسـقٍ وتكاملٍ نحو هدف أسـمى لوحـدة المعرفـة التـي تتلقّـى جهود الدارسـين والباحثـين من شـتى الميادين، لتُحقـق للبشرية جوهر إنسـانيتها الناطقة.

ولسـنا بحيـث نجهل ما تتداعى بـه أمتنا من تـداركُ ما فاتها من خطـوات إلى عصر العلم، لكـن مـا ينبغي لنـا أن يفوتنـا ما قد يُلابـس هذه الدعـوةَ إلى العلميـة من شـوائب القصور أو الخطأ.

أمـا القصـور فيتمثل في تعجُّل الوصول إلى عصر العلـم دون تأصيل لمناهجه، عن ظنٍّ بأننا نسـتطيع أن نأخـذ بما حققتـه الدول التي سـبقتنا على الطريـق، غير ملتفتين إلى الطريق نفسـه؛ مـن أين بدأ، وكيف اتَّجه وسـار.

وأمـا عن الخطـأ الذي يُلابس الدعوةَ إلى العلمية، فهو الغضُّ من شـأن الدراسـات الأدبية والعلـوم الإنسـانية. وتسـمعون بلا ريب مـا يملأ الأفق حولكـم من دعـوة إلى الاقتصار على دراسـة العلوم التجريبية؛ طبيعية ورياضية، وتوفير ما ينفق على الدراسـات الأدبية والإنسـانية مـن جُهدٍ عقيم ومال ضائع، فيما يحسـبون.

وإنَّا لنعلم أنه ما من دولة حققت تقدُّمها العلمي، بآلات وأجهزة صمّاء، مستغنية عن الإنسان، سيد الآلة ومحرك الجهاز.

لعلي فيما أحاول هنا من مقدمة للمنهج، أَلْفِتُ إلى وحدة أصول المعرفة، وتكامل مناهجها، وتناسق مسعاها نحو الهدف المشترك، وصولًا إلى تحقيق الإنسان لكمال إنسانيته.

﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

عائشة عبد الرحمن

مدخل تاريخي وموضوعي

كل محاولات البشرية لكسب المعرفة، جديرة بالاحترام والتقدير. وما من محاولة لم تُقدِّم عطاءَ جهدها وخبرتها، زادًا لما بعدها ودليلًا. وإذا كنا قد علمنا ما غاب عن الإنسان البدائي، فلنذكر له محاولته الصعبة للوصول إلى المعرفة في أقسى الظروف، وكفاحه الباسل ضد دواعي اليأس والقنوط، وطموحه العجيب إلى اقتحام تيه المجهول، بغير وسيلة ولا دليل.

من الأسطورة إلى العلم(*)

(*) كتبت هذا المدخل وفي وعيي وذاكرتي كل ما سمعته من أستاذنا أمين الخولي في محاضراته لطلاب الدراسات العليا بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، (١٩٦٣، ١٩٦٤) وقد حرصت على حضورها مع تلاميذه.

منهج البحث هو طريق كسب المعرفة، أو هو علم التفكير. وللبشرية من قديمها البدائي، محاولاتها المضنية لفهم ظواهر الكون والحياة، واتَّصلتْ هذه المحاولات لم تتوقَّف، وشاركت فيها شعوب من أجناس شتى على امتداد الزمان والمكان؛ فكان رصيد جهودها ومحاولاتها تراثًا إنسانيًّا عامًّا مشتركًا.

وقد تطورت وسائل كسب المعرفة وطرق البحث، بتطور البشرية مع الزمن، وكان كل طور منها ينتفع بجهد سابِقه ثم يمضي فيَرتاد خطوة على الطريق.

وإلى ماض قريب، كانت الفكرة السائدة عن طريق البشرية لكسب المعرفة، أنها مرَّت بثلاث مراحل كبرى:

١ـ الأسطورية:

وفيها كان الإنسان البدائي يواجه الحياة أعزل من كلِّ سلاح إلا إرادة الحياة وغريزة البقاء. وقد وقف أمام الظواهر الكونية حائرًا مغلوبًا على أمره، يحاول فهمها وتفسيرها؛ ليحمي بقاءه، فلم تُسْعفه وسائله خلال المرحلة الطويلة لطفولة العقل البشري، على أن يُدرك العلل والأسباب لهذه الظواهر، من ثَمَّ لم يملك إلا أن يردها إلى قوى مجهولة، فتصوَّر أن لكل ظاهرة من ظواهر الكون والحياة، قوة خفية تُسيِّرها وتتحكم فيها، على النحو الذي تقدمه لنا أساطير العصور الغابرة والمجتمعات البدائية. وكانت وسيلته إليها -لدفع الكوارث من صواعق وزلازل وجوع ومرض، أو لاجتلاب الخير من رزق وصحة وأمن- أن يسترضي تلك القوى الخفية ويتقرَّب إليها بالضحايا والقرابين، وبالسحر وبالرُّقى والتمائم والتعاويذ.

٢ـ المرحلة العقلية:

حتى أدرك ذلك الإنسان بعد طول معاناة، أن محاولاته لفهم الكون لم تُجدِ عليه شيئًا ذا بال، وأن حِيَله ووسائله كانت عبثًا عقيمًا، فاتَّجه إلى عقله الذي أنضجه الزمن وصهرته التجربة والفشل؛ ليفسر له أسرار الوجود وظواهر الكون، لعله يكسب من المعرفة بها ما يُمكِّنه من السيطرة عليها كي يُحقق وجوده ويحمي بقاءه.

وفي هذه المرحلة العقلية، عكف الإنسان طويلًا على التأمُّل الذهني الذي كان وسيلته إلى كسب المعرفة، وازدهرت الفلسفة فكان رجالها هم صفوة العلماء. وكان ما حققه العقل من انتصار في مجال الفكر الفلسفي والمعرفة النظرية، وبخاصة في الرياضيات، حافزًا لطموحه ومرهفًا لغروره فلم يقف عند ظواهر الطبيعة وخواصِّ العناصر، بل أرسل عقله إلى ما وراء الطبيعة؛ ليكشف له عن مجاهل الميتافيزيقا التي كان همُّها الوصول إلى جواهر الأشياء وأسرار العناصر، وراء حدود الواقع ومشهود الظواهر. ولم يكن من شأن هذه المرحلة العقلية أن تلتمس المعرفة بالتجربة العملية، بل لعلها رأت فيها ضربًا من حيل الشعوذة والدجل، ورواسب متخلفة من طقوس السحر، كما تركتْ الاستقراء إلى القياس، لا عن جهلٍ بقيمة الاستقراء في منهج المعرفة؛ ولكن لأن الاستقراء الكامل غير مُستطاع، والاستقراء الناقص لا يُعطي، في نظرها وتقديرها، معرفة يقينية.

٣- ثم جاءت المرحلة العلمية التجريبية:

وفيها بدأ الإنسان مع رُشْد إدراكه، يُدرك قصور عقله عن العلم بما وراء الطبيعة، فتخلَّى عن غروره القديم في التعلق بغيبيات بعيدة عن متناول تجربته ووسائل معرفته، واتجه إلى التجربة العملية فيما هو مشهود من ظواهر الطبيعة، وفي التحقق من تصوراته الذهنية، مكتفيًا بأن يعرف خواصَّ العناصر بدلًا من النظر المبَدَّد فيما لا يدري من كنهها وأسرارها، لفَتَه مثلًا أن تسقط التفاحة من الشجرة، فلم يُطل الوقوف أمامها التماسًا لسِّرها الخفيِّ، بل تابع دراسة الظاهرة حتى وصل بالتجارب المعملية إلى قانون الجاذبية، ولَفَتَهُ مثلًا، أن يطفو جسم ثقيل على الماء، ويغوص جسم آخر أخفُّ منه ثقلًا، فلم يلتمس كنه الجسم الطافي، بل تابع الظاهرة وأخضعها للتجربة المعملية حتى وصل إلى قانون الأجسام الطافية، وسخَّره لخدمة الحياة.

وكان الإنسان كلما ازداد علمًا، ازداد شعورًا بما لا يزال يجهل، وازدادت كذلك عدته ووسائله لمتابعة البحث في ظواهر الطبيعة، وطموحه إلى كشف مجهول من خواص الكائنات، وإصراره على التحقق العلمي من تصوراته الميتافيزيقية، متحديًا ما في طريقه إليها من مخاطر.

وهـذا المنهـج العلمي يرفـض الرجم بالغيـب، لكنه في الوقت نفسـه لا يكف عن السـعي نحـو المجهـول، وكل ما في الأمر أنـه يتوقف عن الحكم على شيء منه حتـى يصل إليه ويعرفه، فيخرجه بذلك مـن نطاق المجهول مـن الميتافيزيقي[1].

❊❊❊

تلـك كانـت الفكرة السـائدة بوجه عام، عن مراحـل المعرفة. لكن الرؤيـة المعاصرة لأبعاد الطريـق الطويل، في ضوء ما أعطى تاريخ الحضارة والمعرفة، لم تعد تطمئن إلى الفصل الحاسـم بـين هـذه المراحل، بل تراهـا متداخلة ومتكاملة، لا تنعـزل إحداها عن سـابقة أو لاحقة، ولا تتقدم على الطريق مسـتقلة بذاتها مسـتغنية عما سواها.

فأمـا عـن تداخل هـذه المراحل، فأقرب مـا يُقال فيـه إن الانتقال مـن البدائية الأسـطورية إلى العقليـة التأمليـة ثـم إلى العلميـة التجريبيـة، لا يعنـي أن هنـاك حـدًّا زمنيًّا فاصـلًا بين كل مرحلـة والتي تليهـا. فلم تتخلَّ البشرية تمامًا عن السـحر بمجرد أن شـارفت المرحلة العقلية، ولا يمكـن وضـع حد فاصل بـين مرحلة اعتمادهـا على العقـل وحده في كسـب المعرفة، وبين استـخدام التجـارب العمليـة والأجهـزة المعمليـة لإثبـات التصـورات الذهنيـة والفـروض العقلية، وكسـب معـارف علمية.

كذلـك ليـس معنى تطـور مناهج المعرفـة، أن البشرية سـارت بخطـوات متماثلة في مختلف بيئاتهـا ومجتمعاتها، بـل الأمر في التطور، يتعلـق بالبشرية في عمومها المطلـق؛ تبدأ عصرَ العقل منـذ لاحـت بواكير الفكر الفلسـفي وظهرت بـوادر الاتجاه إلى تفسـير الكون والحياة تفسـيرًا عقليًّـا تأمليًّـا، وإن كانـت طقوس السـحر تُمارَس على أوسـع نطاق. وتدخل عـصرَ العلم منذ اعتمـدت على الأجهزة والتجـارب العلمية، وإن رفضتْها العامة وأنكرتهـا. وما نزال إلى اليوم نجـد مجتمعـاتٍ تعيش بعقليـة بدائية، وأخـرى تسـتهين بالتجـارب المعملية وترفـع من قيمة التأمُّـل النظـري، بل نجد في المجتمـع الواحد من يحاولـون الاتصال بالجانِّ في عالمها السـفلي، وآخريـن مسـتغرقين في تأملاتهم الذهنيـة، وآخرين غيرهم عاكفين على تجاربهـم العلمية، هذا إذا لم نجـد العـالِم منهـم يدخـل معملـه أكثـر سـاعات يومه، فـإذا خـرج منه إلى حيـث يعيش

(١) اقرأ فيه: (الإيمان بالعلم)، لأستاذنا الدكتور محمد كامل حسين، جامعة عين شمس، ١٩٦٣.

مـع أسرتـه ويخالط قومه، تخلص مـن عقليته العلمية وسـيطرت عليه عقليـة الجماعة بتفكيرها الميتافيزيقي.

وفي تاريـخ المعرفـة، أن الاعتقـاد في السـحر لم يحسـمه الفكـر الفلسـفي في أرقى مستواه، فالفيثاغوريـون مثـلًا، ويمثلـون قمَّـةَ المرحلـة العقليـة، تكلمـوا عـن العـدد كـما لـو كان قوة سـحرية، وقـرروا أنـه وحده سر النظـام الكوني ومفتاح المعرفة، وظلَّ السـحر ناشبًا في عقلية عـصر النهضـة، بعد أن قامـت المراصد الفلكيـة في الحواضر الإسـلامية، وتقدمـت التجارب المعملية واخترعت أجهزة علمية. ويفسر الفيلسـوف المعاصر «برتراند رسـل» في كتابه «الدين والعلـم» مقاومـة الكنيسـة في عـصر النهضة للتفسـير العلمـي للنيـازك والشُّـهب والظواهر الكونيـة، بـما ورثـت العصور الوسـطى مـن أسـاطير تَـردُّ كلَّ هـذه الظواهـر إلى تدخُّل قوى مجهولـة، طيبة أو شـيطانية.

واضـح إذن، أننـا حين نقول مثلًا: إن الإنسـان دخل عـصرَ الكهرباء في عـام بعينه، فذلك لا يمنـع أن مجتمعـات بأسرهـا لا تـزال إلى اليـوم تجهـل الكهربـاء، ويُقال مثـل ذلك في عصر الطـيران، دخلنـاه منذ حلَّقـت أولُ طائرة في الجو، وإن ظلَّ ملايين من البدو يعيشـون في عصر الناقة.

❊❊❊

ذلك أقرب ما يُلحظ من ظاهر التداخل بين المراحل.

ووراءه تداخـلٌ خفـيٌّ يعسر علينـا فيـه أن نميـز مـا نشـب في المنطـق الفلسـفي والعلمي الحديـث، مـن أثـر الفهـم الأسـطوري والميتافيزيقي.

فالقـول مثـلًا بأعداد سـالبة أو صـمّاء، فكـرةٌ ميتافيزيقيـة، والرمـوز العلميـة في التجارب المعمليـة وفي علـوم الطبيعيـات، ليسـت إلا تصـورات متخيَّلـةً وفروضًـا وهميـة، مثلهـا مثل خطـوط الطـول والعـرض عـلى المصـورات الجغرافية الحديثـة. ولم يكـن من المسـتطاع شرح العلـوم الرياضيـة والطبيعيـة إلا بالاعـتراف العلمـي بأنهـا تقـوم عـلى نظريات رمزيـة لا على حقائق موضوعية لأشـياء ماديـة. والمذاهب المثالية، في أي مجال، طمـوحٌ إلى ما يتحدى الواقع ويتجـاوز نطاق المـدرَكات.

والأمر في تداخل هذه المراحل، شبيه بما يقرره علماء الأجناس والوراثة، من تطور الأجيال في سلسلة متصلة الحلقات لا تنقطع، فتظهر روح الأجداد وملامحهم، متجددة فتية في الأجيال من أحفادهم، فلا يكون الحاضرُ إلا حلقة اتصالٍ بين ماض ومستقبل.

***

وهذا التداخل في مراحل كسب المعرفة، يَلفتنا إلى ما بينهما من تكامل لا يفوتنا فيه عطاءُ كلِّ مرحلة لما يليها؛ خبرة وتجربة ودليلًا، مهما يختلف تقديرنا لقيمة هذا العطاء وجدواه.

ولا أحد ينكر عطاء المرحلة العقلية أو يجهل أن الفكر النَّظري أساس كلِّ علم حديث، وأن الحدْس الافتراضي يسبق التجربة المعملية، والرياضيات التي تقف على ذروة التطور في عصرنا العلمي، أساسُها نظري بحت، قبل أن تدخل في المجال التطبيقي.

ولكننا قلَّما نلتفت إلى أن عصر العلم لم يُعطِّل التصورَ الميتافيزيقي، بل يبقى تصُّورًا للمجهول الذي تقصر عنه معرفتنا ويتعلَّق به طموحنا.

وقد كانت النظرة إلى تطلعات العلماء وتصورات الأدباء منهم، نراها شطحاتِ خيال ورؤيا حالم، لكن العصر الحديث يرى فيها تجاوزًا للواقع إلى المثال، وجرأة على اقتحام آفاق تبدو بعيدة المنال.

وتأخذ الميتافيزيقا من هذه الناحية، دورها الهامَّ في حركة التطور. إذ هو في جوهره **رفضٌ للاقتناع بالواقع والوقوف عنده**. وتعامُلٌ مع غير الممكن على أنه ممكن. وما من رائد من روّاد العلم الحديث، لم يَتطلَّع إلى ما فوق واقعه، ويقف من حدود هذا الواقع موقف الرفض والتحدي، مميِّزًا بوضوح بين ما هو من المستحيل العلمي وما هو من المستحيل العقلي. وكلُّ ما أنجزه عصرنا العلمي، كان يبدو إلى ماضٍ قريب، ضربًا من المستحيل الذي لا سبيل إلى إدراكه إلا وَهْمًا. العلماء الروَّاد هم الذين رفضوا أن ينظروا إلى ما يستحيل في العادة والواقع، على أنه مما يحيله العقل.

***

ولعل هذا التقدير لدور الميتافيزيقا في تصوُّر المجهول والجرأة على ارتياده، يلفتنا إلى عطاء المرحلة الأسطورية الذي قلما نفكر فيه أو نقدره حقَّ قَدْرِه، بل يغلب علينا الاستخفاف

بسذاجة العقلية البدائية التي فسَّرت الكون تفسيرًا أسطوريًا، وتصورت أنها تُخضع ظواهره بالسحر والتعاويذ، وبلغت بها الغفلة أن تتخيل إمكان مسخِ الإنسان قردًا أو حجرًا، وأن تطير في الجو على بساطٍ وَهْمي، أو على جناح جانّ مسخَّر لخدمتها.

العلم الحديث هو الذي غيَّر من نظرتنا إلى هذه البدائية السّاذجة، وأخذنا بمحاولة فهم عقليتها وحدود طاقتها وظروفها ووسائلها، فتعطينا تفسيرًا لرُمُوزها الأسطورية، يحملنا على احترام منطق تفكيرها، مهما يبدو لنا بعيدًا أقصى البُعد عن منطقنا العقلي ومنهجنا العلمي.

لقد كانت المعرفة البدائية، تعتمد على الملاحظة وإلهام الفطرة وحَدْس الفراسة، ولم يعوز الإنسانَ البدائي حبُّ الاستطلاع والرغبة في المعرفة وإرادة الحياة، وإن أعوزته الوسائلُ الضرورية إلى المعرفة، وخذلته ظروفه فلم تُمَكِّنه من تحقيق ما أراده وسعى إليه.

فإذا كان العلم بحثًا عن الحقيقة، فما كفَّ الإنسان البدائي عن التطلع إليها والبحث عنها، وليست الأسطورة إلا تعبيرًا عن حقيقة متصوَّرة وتجسيدًا لها بالوهم والخيال.

وإذا كان التطور تحديًا للواقع وطُموحًا إلى ما فوقه، فما كفَّ الإنسان البدائي عن تحدِّي واقعه، والطموح بأمانيه إلى ما لم يكن في استطاعته ولا إمكانه.

وبهذا الفهم، ننظر إلى تراث المرحلة الأسطورية فنرى في إصرار الإنسان البدائي على ربط الظواهر الكونية بأسباب لها، ما يستحق التقدير؛ إذ يعني أنه رفض أن يتصور حدوث هذه الظواهر بتلقائية عشواء. وهذه هي بذرة التفكير العلمي الذي يقوم على قانون السببية العِلِّيَّة، وإن اختلف المفهوم العلمي للعلة، عن الفهم البدائي. ولا يغض من قيمة ذلك الفهم البدائي أنه لم يهتد إلى العلل التي نعرفها بمناهجنا العلمية وأجهزتنا المعملية. فما كان في عجز حيلته وقصور وسائله، بحيث يستطيع أن يرد أي ظاهرة إلى غير ما تَصوَّرَ لها من قُوى خفية مُسببة لها.

والفكرة العامة المسيطرة على الفهم البدائي، هي وحدة الحياة، تندمج فيها المفردات والأنواع في كلٍّ شامل تنطمس فيه الفروق الفردية والنوعية. فإذا سَخِرْنا بمنطقه الخرافي في إمكانِ تحوُّل الإنسان إلى قرد أو حجر، فإن العلم الحديث لا يرى في مثل هذا مدعاةً إلى السخرية، و«دارون» قد دخل التاريخ العلمي رائدًا للتفسير البيولوجي، بنظريته في أصل

الأنـواع، وهـي تفسر التحـول التدريجي من أدنـى صور الحياة وأبسـطها إلى أعلاها وأشـدها تعقيـدًا، وتقـرر أن أكثر الأنـواع تميُّزًا مـن الفصيلة الواحـدة كالثدييات والطيـور والزواحف والأسماك، فضـلًا عن الأجنـاس الأعلى، قد انحدرت مـن جَدٍّ واحدٍ مشـترك! وإنما تطورت الأحيـاء تحت ظـروف بالغـة التعقيـد، وخلال زمـن طويـل، فتولَّدت منهـا بقـوة الانتخاب الطبيعي، سُـلالات متميزة وأنـواع راقية.

فهـل يكـون من شـطط القول، أن نلمح مـن بعيد مثلَ هـذا التطور التدريجـي البطيء، من وحـدة الحيـاة في الفهم البدائـي إلى النظرية الداروينيـة في العصر الحديث ؟

والإنسـان البدائي في فهمه لوحدة الحياة، لم ير لنفسـه ميزة على الجماد والحيوان، بل تواضع فـرأى نفسـه جزءًا من كلٍّ شـامل. وأكثر الشـعوب بدائيـة، لم تتحرَّج من الرمـز للقُوى الخفية المتحكمـة في الكـون، بنهـرٍ أو كوكب أو بقرة. ومارسـت في وثنيتهـا الغافلة عبـادة الكواكب والحيـوان والجماد، في فترة من الرسـل.

وقـد مارس الإنسـان غير البدائي في بيئـات متحضرة عبادةَ البشر أبطالًا وأباطرة ورسـلًا، وفي تصـوُّره أن هـذه الوثنيـة أرقى مـن وثنيـة البدائيين عبـدة الكواكب والأنهـار والأحجار، وجـاءه هـذا التصور من اعتقاده أن الإنسـان وحده هـو قطب الوجود وفلـك الحياة، وأن كل الكائنات إنـما خُلقت لأجله وسُـخِّرت لخدمته.

حتـى جـاء العلم الحديث، فلم ير في التصور البدائي -أن الإنسـان لا يعدو أن يكون جزءًا مـن كُلٍّ شـامل- مـا يدعـو إلى سـخرية أو قريـب منها، بـل لعل في تواضـع الإنسـان البدائي حدسَ فراسـة فطريـة، لما يُعرف في التاريـخ العلمي بـ«هـزَّة كوبرنيكُس» التي روَّعت إنسـان القـرن السـادس عـشر بنظريـة تؤكـد أن الأرض، مقـرَّ مملكته، ليسـت قطب الفلـك، ومركز العالم، وإنما هي تدور حول الشـمس. وسـمعت أوروبا المسـيحية من يتساءل: من الذي جعل الإنسـان يعتقد أن هذه الحركة المدهشـة في الفلك السـماوي، وذلك الضوء الأزلي المنبعث من كواكـب عاليـة... من الذي جعلـه يعتقد أن هذه جميعًا إنما أقيمت واسـتمرت على مدى الزمن من أجل خدمتـه ومنفعته؟

و«هل في الإمكان أن نتصور شيئًا أدعى إلى السخرية من أن يزعم هذا المخلوق البائس أنه سيد هذا العالم وإمبراطوره الفرد، وهو لا يملك زمام نفسه بل هو عرضة للأذى يأتيه من كل الأشياء؟»[١].

لكأن في هذه الصيحة من «هزة كوبرنيكُس» في أوروبا المسيحية قبيل عصرها الحديث، رجعَ صدى بعيد من حكايةٍ فارسية من أساطير الشرق، تتحدث عن رجلٍ وقف في يوم مشرق يتأمل فيما حوله من عطاء الطبيعة، ويقول: لا ريب في أن لي منزلة عظيمة عند ربِّ هذا الكون؛ فهذه الشمس تُشرق لتمنحني الدفء والضياء، وهذه الأرض تنبت الزرع لأتمتع بثمره وحصاده، وهذه السماء تمطر لتسقي الزرع من أجلي.

ومضى يعد كل ما خُلق في الكون من أجله، حتى إذا فرغ من أغنيته حوَّمت بعوضة ضئيلة حول أذنه وكأنها تقول:

«وأنت يا من خُلِق له كلُّ هذا، قد خُلِقتَ من أجلي فما أعيش إلا على ما أمتص من دمك!»[٢].

ومن عجب أن فكرة وحدة الكائنات التي سيطرت على عقلية الإنسان البدائي، لم تَحُل دون إدراكه لخصوصية نوعه. وقد ظهر هذا الإدراك بوضوح في غريزة التجمع التي كانت تحكم مجتمع البدائيين وتخضعهم لأعراف الجماعة وطقوسها وشعائرها حمايةً لبقاء النوع، وكان الخطأ الأساسي في فهمِنا لهذه الظاهرة، أنْ حسبناها ألغتْ ذاتية الفرد وشلَّت مواهبه. وبهذا الفهم الخاطئ قرر مؤرخون للشعر الجاهلي أن الشاعر لم يكن غير بُوقٍ لقبيلته. وإلى ماضٍ قريب كان الرأي الشائع لدى علماء الاجتماع، أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الفرد في المجتمع البدائي، وقد تعطلت ذاتيته بعبوديته للجماعة المحكومة بغريزة التجمع.

---

(١) مدخل إلى تاريخ الحضارة، ص ٥٠ من الترجمة العربية. **عنوان الكتاب (مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان)، ترجمة الدكتور إحسان عباس، ومراجعة الدكتور محمد يوسف نجم، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦١. (الناشر).**

(٢) لخصت هذه الحكاية اعتمادًا على ما لا أزال أذكره من النصوص الفارسية التي كانت مقررة علينا في قسم اللغة العربية بآداب القاهرة، للعام الجامعي ١٩٣٧ - ١٩٣٨.

ثم صحَّ فهمنا للذاتية الجماعية في شخصية شاعر القبيلة[1]، وكذلك صَحَّحت الدراسة الحديثة الفكرةَ الشائعة لدى علماء الاجتماع، فصارت تمثل رأيًا ميتافيزيقيًّا أكثرَ مما تمثل حقيقة تاريخية؛ فالذاتية الجماعية، تعني ذاتية فرد في جماعة يندمج فيها ويعيش بها ولها ويمنحها صدق الولاء. وتنطمس الذاتية الفردية المنعزلة عن الجماعة، لاستحالة قيام الحياة الإنسانية أو تصوُّرها بغير تجمع.

وذلك ما يقدره علم الاجتماع الحديث، ويعده أساسًا للوجود الجماعي للشعوب والأمم.

❊❊❊

حتى السحر الذي لجأ إليه الإنسان البدائي، تغيَّرت النظرة إليه في ضوء الدراسات الحديثة لتاريخ الحضارة وتطور المعرفة، وعلم الشعوب والأجناس، وجديد النظريات في علم النفس الإنسانية. وإذا لم نذهب بعيدًا مع من قرروا أنه «ليس ثمة حدود فاصلة بين فن السحر وأساليب الفكر العلمي، وأنه مهما يكن السحر خياليًّا وهميًّا في وسائله فإنه علمي في غايته».

فالذي لم يعد فيه ريب، هو أن إيمان الإنسان البدائي بجدوى السحر، حمى له إرادة الحياة بتصوره إمكانَ التغلب على ما يهدد بقاءه. وقد كان السحر المدرسةَ الأولى التي أرهفت شعوره بإرادته، وأكسبته القدرة على تركيز انتباهه، ومنحته الأمل في تحقيق وجوده[2].

❊❊❊

إلى ذلك المدى البعيد، غيَّرت الدراساتُ العلمية الحديثة للشعوب البدائية وتراثها الأسطوري، من نظرتنا إليها، فظهر لعصرنا أن عطاء تلك المرحلة الأولى أسخى مما يبدو للنظرة السريعة. فإلى جانب ما تركتْ لنا من اليقين بوجود علل وأسباب خفية وراء الظواهر الكونية، ومن إصرار الإنسان القديم على أن يحقق إرادته التي أرهفها عجزُ حيلته وقصورُ وسائله، فيحاول بالسحر التأثيرَ على القوى الخفية وإخضاعَ الظواهر الكونية.

---

(١) لمزيد تفصيل وإيضاح، اقرأ: مبحث (شاعر القبيلة) في كتابي «قيم جديدة للأدب العربي»، ط. المعهد ١٩٦٢، والمعارف ١٩٦٩.

(٢) اقرأ في هذا الموضوع: كتاب «أرنست كاسيرر»: مدخل إلى تاريخ الحضارة، الترجمة العربية للدكتورين نجم وعباس، ط. بيروت، ١٩٦٢.

إلى جانب هذا كله، كانت تلك البدائية هي التي أعطت تاريخ المعرفة، التصوراتِ الأولى للفكر الفلسفي، ومن مؤرخي الحضارة المُحدَثين مَن يرى أنها مهَّدت كذلك للعلوم الرياضية والطبيعية، التي مرت جميعًا خلال مرحلة أسطورية؛ فعلم الصنعة في تاريخ العلم سبق الكيمياءَ، والتنجيمُ سابق للفلك، والفلك البابلي الذي انطلق من التفسير الأسطوري، كان المرحلةَ الأولى التي مهدت لاكتشاف النظام الكوني، والفكر الرياضي ظهر في أول أمره مغلَّفًا بظلال أسطورية، وفلاسفة الرياضيين الرُّواد استعملوا لغةَ الأسطورة في نظريتهم عن المسافة، والتصورات الميثولوجية للإنسان القديم، ظلت تنتظر ظروفًا لم تكن متاحة له، لتَدخُلَ في نظام فكري عقلي، كما أن إدخالها في نظام علمي تجريبي، تطلَّب أجهزةً ووسائلَ لم تكن متاحة للفكر الفلسفي.

ثم كانت تلك المرحلة الأسطورية، هي التي تطلّع فيها الإنسان في ظروف تدعو إلى القنوط، إلى الانتصار على المسافات الشاسعة وتسخير قوى خفية لخدمة مطالبه وتحقيق آماله البعيدة وتطلعاته الطامحة، دون أن يشل اليأس طموحه أو يحد العجز من آفاق تطلعه.

وقد مضت المرحلة، لم يبلغ فيها الإنسان شيئًا مما طمح إليه، لكنه ترك آماله ورؤاه للمراحل التالية، ميراثًا وأملًا، نسعى إلى تحقيقها.

وحين نقرأ في أساطير العصر البدائي أن الإنسان سخَّر الجن؛ ليطير في الجو ويعبر المسافات الشاسعة ويقتحم الأبواب الموصدة، فذلك الحلم الأسطوري كاشفٌ عن تطلعٍ قديم إلى السيطرة على الجو واقتحام الفضاء. وحين نقرأ أسطورةَ الخاتم السحري الذي كان يسخر الجن لخدمةِ من يملكه، بلمسة هينة من إصبعه لفص الملك، فما ينبغي لنا أن نَسْخَرَ من هذا الخيال الأسطوري، بل أَوْلى بنا أن نُقدِّر أن مثل ذلك الخاتم السحري، كان تطلُّعًا إلى ما تحققه لنا أزرارُ عصرنا، الكهربائية والإلكترونية، بلمسة هينة من إصبع.

وتصوُّرُ المجهول هو الذي يغرينا بمتابعة سعينا الباسل لكي نكشف الحجب والأستار عما نجهل؛ فلسنا بحيث نسعى إلى شيء لم نستشرف له أمانينا ولم نتمثله في رؤانا.

***

نريد لنقول: إن كل محاولات الإنسانية لكَسْب المعرفة، جديرة بالاحترام والتقدير، فإن يكن العلم الحديث قد وصل إلى ما لم يصل إليه العقل وحده، واهتدى التأمل العقلي إلى ما

غـاب عن الإنسـان البدائـي؛ فلنذكر لذلك الإنسـان محاولتـه الصعبة للوصـول إلى المعرفة في أقـصى الظروف، وكفاحـه المرير ضد دواعي اليـأس والقنوط، وطموحـه العجيب إلى اقتحام تيـه المجهول بغير وسـيلة ولا دليل.

ولنذكـر معها أن فشـل محاولاته وعجزه عـن تحقيق رؤاه وتطلعاته، قد أعطيـا نتائج نافعة، والنتائج التي توصف بالسـلبية، ليسـت كذلك في المنهج، بالمفهوم الشـائع لمعنى السـلبية، كل نتيجـة على الإطـلاق، تُعَدُّ إيجابية في المنهج، يسـتوي في ذلك أن تكون بالسـلب أو بالإيجاب.

يصـدق هذا على تجارب الشـعوب البدائية، من حيث وجَّهَت الإنسـانَ إلى التماس وسـيلة أخـرى لفهـم الكـون والحياة، كـما يصدق عـلى التجربـة المعملية، تفشـل فتوجـه الباحثين إلى طريـق آخر غـير الذي أجريت عليه. أو كما تظهر نتيجة سـلبية لفحص طبي، فتحسـم الموقف مـن ناحية المرض المشـتبه فيه.

خُطوات على الطريق

أ- المنطق القديم

ب- منطق أرسطو

ج- المنهج الاستقرائي

أ- المنطق القديم

ما قبل أرسطو:

اشتهر أرسطو بأنه الذي وضع أساس المنطق القديم، وأدرك أن التفكير يمكن أن يكون موضوعًا لعلم خاص يضبط طريقة التفكير عقليًا، وقد جدَّ في محاولته حتى حدَّد أشكالًا قياسية يتم بها الاستدلالُ والبرهنة للوصول إلى المعرفة.

والذي لا شك فيه هو أن أرسطو لم يبدأ من نقطة الصفر، بل لم يبدأ الخطوات الأولى الموصِّلة إلى منطقه، وإنما انتفع بجهودِ مَن سبقوه. وكان تراث العقل الإنساني إلى زمنه هو الذي مهَّد له الطريق إلى منهجه.

ونشير بإيجاز إلى أبرز تلك المحاولات السابقة فنذكر منها:

تراث الشرق: الذي سبق إلى الحضارة والمعرفة، وتأثر به الفكر اليوناني على ما يعترف به أصحابه أنفسهم.

وقِدَمُ الحضارة الشرقية، المادية والمعنوية، وسبقُها على الحضارة اليونانية، ليس موضع جدل أو خلاف، فقد ثبت تاريخيًا أن هذا الشرق، كان قبل آلاف السنين، يستعمل المعادن والكتابة، ويمارس الزراعة والملاحة، ويعيش حياة اجتماعية ذات نظم سياسية واقتصادية، ويُبدع فنونه، في الوقت الذي كانت أوروبا لا تزال تعيش في أواخر الدور الحجري. والمعروف إلى اليوم، أن الفضل في هذا التمدن القديم، إنما يرجع إلى الشعبين المصري والبابلي الآشوري[1].

(1) جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، المحاضرتان ١، ٢، ط. الجامعة المصرية.

ويؤكـد مؤرخـون، أن أصـل التشريعـات والعلـوم والفنـون والآداب، مـن وادي النيـل ووادي دجلـة والفـرات. وحضارة مـصر العلمية، في الكيميـاء والطب والهندسـة، والفنية في النحت والموسيقى والأدب، تشـهد بها آثار مادية يرجع المعروف من تاريخها إلى آلاف السنين قبـل الميلاد، وكانت الفلسـفة المصريـة ذات طابع دينـي، تقرر وجود قوة عليا مسيرة للكون. وتؤمـن بالبعـث، وتعتقـد أن حياتنـا الدنيا ليسـت إلا رحلة عابـرة، إلى الحياة الثانيـة الخالدة. وإلى المصريـين يرجع فضـل اختراع الكتابة التي يقـول عنها عالم الأجنـاس الأمريكي «لويس مورجـان»: إنهـا نقطة البداية في نشـأة الحضارة.

وثبـت أن الكتابـة الهيروغليفيـة التـي ابتدعهـا قدمـاء المصريين منـذ أربعة آلاف سـنة قبل الميـلاد، كانت أساسًـا للأبجديات التي نشـأت في حـوض البحر الأبيض المتوسـط والهند[1].

وحضـارة الآشـوريين والبابليـين، هـي أيضًا من مناشـئ الحضارة الإنسـانية التي تشـاطر مـصر أقدميـة التمـدن، ويرجـع المعروف من تاريخهـا إلى حوالي أربعـين قرنًا قبـل الميلاد. وقد اعتمـدت زراعتهـم وصناعتهـم على معـارف طبيعية ورياضيـة وفلكية بلغت مستوى عاليًا، وإن خالطهـا السـحر وسـيطرة النزعة الأسـطورية. كما كانت لهم فلسـفة عمليـة في الأخلاق والسياسـة والأحـوال المدنيـة ونظـام الأسرة، سـجَّلتها (شريعة حمـورابي) التي كشـفت عنها البحـوث الأثريـة منقوشـة بالحرف المسـماري على مسـلة من الحجـر، وتتألف مـن ٢٢٨ مادة كانـت قانـون تعاملهم، مـن حوالي القـرن العشرين قبـل الميلاد.

وللفلسـفة الهندية مكانها البارز في تاريخ المعرفة الإنسـانية، وتمتاز بالنزوع العلمي والتناول الدقيـق، وقـد أهـدت البشرية فيما أهـدت: أرقام العدد، والشـطرنج، وفكرة وحـدة الوجود، وتراثًا جليلًا في الموسـيقى والرياضة النظرية[2].

***

---

(١) جويـدي: علـم الشرق وتاريخ العمـران، المحاضرتان ١، ٢؛ ديمتري أولـدرج: كتابات قديمة من قلب أفريقيا، مجلة اليونسكو، أبريل ١٩٦٦.

(٢) اقـرأ: حضـارة الهنـد، وحضـارة العـرب، لجوسـتاف لوبـون، ترجمـة الأسـتاذ عـادل زعيـتر؛ وكتـاب كراتشكوفسـكي: تاريـخ الأدب الجغـرافي العـربي.

واتصال الفلسفة اليونانية بهذا الشرق القديم، ليس كذلك موضع خلاف، وينقل «جويدي»: أن مصادر يونانية عديدة تشير إلى أن الفلاسفة والعلماء من اليونانيين القدماء سافروا إلى مصر وبابل وفارس وفينيقية، حيث علَّمهم الكهنة والعلماء الفلسفة والعلوم؛ فالفيلسوف اليوناني «طاليس» مؤسس المذهب الطبيعي اليوناني، سافر إلى مصر في عهد الأسرة السادسة والعشرين فتلقى الهندسة وبعض النظريات الفلسفية من كهنة منف وطيبة. وبعد رجوعه إلى بلده حثَّ «فيثاغورس» على السفر إلى مصر ليقف على أسرار الحكمة المصرية. وفي بعض المصادر اليونانية نقرأ أيضًا أن المشرِّع اليوناني المشهور «سولون» سافر إلى مصر وبلاد الشرق. وسمَّت هذه المصادر أسماء كهنة أون (هليوبوليس) الذين علموه أسرار ديانتهم وفلسفتهم. أما فيثاغورس اليوناني الذي أحدث تأثيرًا كبيرًا على الحياة الدينية والعقلية لليونان، فتحدثنا مصادرُ يونانية ولاتينية أشار إليها جويدي، عن أسفاره إلى فينيقية حيث تعلم أسرار الدين والحساب، ثم انتقل إلى مصر حين سمع أن الديانة والحكمة الفينيقية مصرية الأصل. فأقام بها أكثر من عشرين سنة تعلم فيها الكتابة الهيروغليفية والديموقيطية، ودخل المعابد وتلقى عن الكهنة أسرار الدين والحكمة. ويقال أيضًا: إنه رحل إلى بابل، فعلمه كهنتها الحساب والتنجيم والفلك والموسيقى وتعبير الرؤيا.

وأفلاطون سافر إلى مصر بعد موت سقراط. وأقام أكثر من عشر سنين في أون ومنفيس، وخالط الكهنة هناك.

كما أن حملة الإسكندر الأكبر قد رافقها في جولاته بالشرق، علماء يونان نقلوا معارف الشرق إلى بلادهم[1].

وإنما الخلاف في مدى تأثر الفكر اليوناني بهذا التراث الشرقي للمعرفة. فهناك من يقول: إن فلسفة اليونان كانت نقلًا لهذا التراث وامتدادًا له، وآخرون يقولون: إن العقلية اليونانية تلقت ذلك الميراث القديم وأبدعته خلقًا جديدًا.

والذي لا شك فيه، هو أن تفوق المعرفة اليونانية ليس إلا الأثر الطبيعي لتدرج الإنسانية والانتفاع بالجهود السابقة. ودون فحص للأدلة أو مناقشة لحجج القائلين بالاستقلال،

---

(١) جويدي: علم الشرق وتاريخ العمران، ١٦ - ٢٥؛ فيليب كيل: عباقرة العلم، الترجمة العربية، ط.دمشق، ١٩٦٢.

نـرى وراء الموقـف ناموسًـا عامًّـا هو قانون التطـور. فلا وجـه لادعاء الاسـتقلال الذي ينكر فضل الجهود السـابقة التي أعطـت اليونان رصيدها، فكان اختراع مصر للكتابة أسـاس البناء الشـامخ للمعرفـة، وكان العدد الـذي ابتكره الهنود محـور الرياضة الفيثاغوريـة، وكان الفلك البابـلي منطلقًا إلى المعـارف الكونية.

تراث اليونان:

وإذا تركنا المعرفة الشرقية جانبًا ونظرنا إلى الفلسفة اليونانية، وجدناها قدَّمت إلى أرسطو ثمرة محاولاتها لكسب المعرفة ومناهج التفكير.

ففيما بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد، ظهرت بواكير الفلسفة اليونانية وكانت تغلب عليها النزعة الطبيعية المادية. كما ظهرت مدارس فلسفية منها المدرسة الأيونية التي أسسها طاليس (٥٤٦ ق.م)، وتُنسب إليه معارف رياضية، فيقال: إنه أخبر بكسوف الشمس قبل أن يقع، معتمدًا على الحساب لا على الكهانة. وكانت له منزلة كبيرة في عصره، وقد كتب أهلُ بلدته على قبره: «أحكم البشر في المعارف كلها».

والمدرسة الفيثاغورية: التي أسسها فيثاغورس (٥٧٠ ق.م) وتقوم فلسفتها على العدد: هو أصل المعرفة عندهم، ومبدأ العلم الجوهري. وقد فهموا التنوع والتغير والتناسق والاطراد والاختلال، على أساس عددي.

والمدرسة السوفسطائية: التي قامت للبحث عن الحكمة -منها اشتقت اسمَها: صوفيا- وبذل رُوّادها الأوائل، في القرن الخامس ق.م، جهودًا مضنية في سبيل الوصول إلى معرفة يقينية بوسائل مأمونة وضوابط ثابتة. فوصل بهم الجهد الشاق إلى إتهام العقل والحواس، وعجزهما عن إدراك معرفة يقينية، ومن ثم إلى اليأس من إمكان الوصول إلى معارف ثابتة أو قيم مقررة، بعد أن رأوا العقل عرضة للخطأ والوهم والضلال، والحواس مظنة الخداع، والقيم الخلقية تتغير النظرة إليها من شخص إلى شخص، ومن مجتمع إلى آخر؛ فما يجده أحدنا حلوًا يجده غيره مرًّا، وما تؤكد لك حاسةُ لمسك أنه ساخن، يلمسه غيرك فيحسه باردًا، وما تراه أنت حقًّا وخيرًا وفضيلة وجمالًا، قد يكون في نظر سواك باطلًا وشرًّا ورذيلة وقبحًا.

وأرهف التأمل منطقهم الجدلي وهم يفكرون في الأشياء، حسية ومعنوية، من شتى وجوهها وزواياها المتقابلة، ومضى رواد المدرسة الذين أخلصوا جهدهم وكدّوا ذهنهم في البحث عن الحكمة الثابتة والمعارف اليقينية، وخلفَ من بعدهم تلاميذ استغلوا مقدرتهم الجدلية في الإقناع بالشيء وضده، فراحوا يطوفون بأنحاء اليونان يرتزقون بمنطقهم الجدلي ويبيعون قدرتهم الخطابية لمن هو في حاجة إليها، وترافعوا في القضايا لحساب من يأجرهم،

لا يبالـون إن كان عـلى حق أو باطـل. وهم قد كفروا بوجود موازين ثابتـة مقررة للمُثُل، فهان عليهـم أن يجادلـوا في الحـقِّ والخـير والفضيلة، بمثـل ما يجادلـون في الباطل والـشر والرذيلة، وعـلى أيديهـم انتقلت السفسـطة مـن مفهومها لـدى رواد المدرسـة: البحث عـن الحكمة، إلى المفهوم الشـائع: من المماراة الفاحشـة والجـدل العقيم.

❊ ❊ ❊

ولم يحتمـل العقـل الإنسـاني طويـلًا، محنة هذا الشـك، بـل رأى فيه يأسًـا قاتـلًا للمواهب الإنسـانية مُعطِّـلًا للعقـل، وتقـدم سـقراط وتلامذتـه لرفع منار فكـري جديد يضيء السـبيل إلى حقائـق ثابتـة وراء المحسوسـات. وعُـرف في هـذا الـدور **السـقراطيون الكبـار**: سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو. وقد سـمع سـقراط (٤٧٠- ٣٩٩ ق.م) مـن السوفسـطائيين، ولما اتجه إلى تعليـم الفلسـفة كانـت غايته أن يـرد إلى العقـل الثقةَ وإلى الأخـلاق الرِّفعـةَ، فمضى ينتقل في الميادين محـاورًا معلمًا لا يبغـي أجرًا ولا يقبل هدية. ولم يؤلف سـقراط كتبًـا، لكن تلامذته دوَّنـوا محاوراته.

و«سـقراط» يقـوم حـدًّا فاصلًا بـين عصرين من عصـور التفكير، وقـد بدأ بتجنـب النظر المبـدد في الكـون كلـه، وركَّـز تأمُّلاتـه في الإنسـان، ووجَّـه اهتمامًا خاصًّـا إلى العقـل والخلق، مقاومـةً لمـا انتهـت إليـه السوفسـطائيةُ من اتهـامٍ للعقـل ومـن خلقية نفعيـة فرديـة. وقرر أن الكون يسـير في نظـام وتدبير إلى غاية، والمهـم أن نعرف الأصل العقلي، وندرك النظم المسيِّرة للموجـودات. ومن هنا لا تكون الظواهر والمحسوسـات الخارجية هـي غاية المعرفة، ولا هي كذلـك سـبيلها وطريقها، بـل يجب المضيُّ إلى مـا وراءها مـن معقولات مجردة عـن الأعراض الطارئـة والزائلة.

واهتم سـقراط بـأن ينفذ إلى جواهر الأشـياء وحقائقها الذهنية، فإذا أراد تعريف الإنسـان مثـلًا، فإنـه لا ينظـر إلى الأعـراض الخارجيـة من لـون وطول وشـكل وصورة، مما هـو متغير ومتفـاوت بـين أفراد الإنسـان، بـل ينظر فيـما لا يتفاوت فيه شـخص عن شـخص، أي ما هو عـام في كل أفـراد النـوع، مميز له عـن الكائنات الأخـرى. وقد وصل به البحـث والنظر إلى أن تعقُّـل الإنسـان ومنطقه، جوهرٌ أصيـل يمكن أن يعطينـا المفهوم الحقيقي للإنسـان في عمومه المطلق.

وقـد أقـر السوفسـطائيين عـلى أن الإنسـان لا يَعـرف، لكنه اختلـف معهم فيـما وراء عدم المعرفة؛ هم ذهبوا إلى الشـك واليأس، وذهب هو إلى أن المعرفة صعبة تحتاج إلى جهد ومشـقة. وكان يطـرح الفكـرةَ للبحث، ويقف مـن تلاميذه موقف الزميل الذي يطلـب الحقيقة مثلهم، مُتدرجًا مـن سـؤالٍ إلى سـؤال، مُرتِّبًـا السـؤال التالي على مـا يبـدو في الإجابة عن سـابقه من صحـةٍ أو خطـأ، حتى ينتهي مـن محاوراته إلى حقيقة مُسَـلَّمة.

وأضـاف «أفلاطـون» إلى فلسـفة أسـتاذه، أن هذه المعـاني الكلية لها وجودٌ وتحقُّـقٌ ذاتي فيما وراء الطبيعـة. وهـذا هـو محور نظريتـه في «المُثُل» فهنـاك في رأيه عالَمان:

حسي واقعي: هو الذي نشهده، دائم التغير.

عقلي وذهني: هو الأصل الذي لا يتغير.

فهناك إنسـانية الإنسـان، وخيريـة الخير، وجمالية الجـمال، والمُثُل في العالم الأعـلى مرتبةٌ على درجـات كمالهـا، حتـى تنتهـي إلى أسـماها، وهو مثال الخـير الأكمـل، والحق المطلـق، والجمال الأعـلى، والمُثُـل كلهـا متطلعةٌ إلى الأعـلى توّاقة إلى التشـبُّه به والتقـرُّب إليه والاسـتشراف له. ويضيـف «أفلاطـون»: أن تلـك المعاني والحقائق كانت تحيـا في عالَمِ المُثل مـن قديم الأزل، وما البحـث والتأمـل والتحليل إلا وسـائل لظهـور المعنى الكلي.

وفي المنطـق: تكلم بعـد تقرير إمكان المعرفة، عن طريق الوصول إليها. ووصل إلى الأصول العامة؛ من فَرْضٍ وحكم واستدلال.

وفيـما وراء الطبيعـة: قرر وجودَ علَّـة عاقلة للكون كله، ومثل أعـلى للحق والخير والجمال، وقـرر خلـود النفس، وعدم فنائها، مسـتدلًا بأدلة وجدانية معتمدة على الطمأنينة النفسـية.

وفي الأخـلاق: كانت مسـألة المسـائل عنده، مثل أسـتاذه سـقراط، قضية الخـير والفضيلة، وكان يـرى أن الفلاسـفة هـم الذين يجـب أن تكون منهم طبقـة الحكام.

ب- منطق أرسطو

كل ذلك التراث من محاولات الوصول إلى المعرفة ومناهج كسبها، كان رصيدًا لأرسطو الذي خطا به خطوة أبعد، فصنَّف الكلياتِ الخمس: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعَرَض. وقسَّم القضايا إلى: موجبة كلية وجزئية، وسالبة كلية وجزئية.

ثم قدَّم نظريته في القياس، التي تعتمد أصلًا على طريقتي الحوار السقراطية والجدلِ الأفلاطونية، غير أن أرسطو لا يختلط لديه التفكير الفلسفي بالخيال كأفلاطون، وقد اهتم بدراسة الأمور الحسية لكن بطريقة عقلية. وكأستاذه لم يكن يبحث في الأفراد إلا عن الصفات العامة الجوهرية الثابتة؛ فالعلم في نظره لا يدرس إلا العامَّ. وقد وجَّه اهتمامه إلى دراسة التفكير، فأخذ يدرس أشكال القضايا وضروب تركيبها على نحو تؤدي به إلى نتائج ضرورية، فوصل إلى تعريف القياس بأنه: «الاستدلالُ الذي إذا سلمنا فيه بمقدمات مُعَيَّنة، لزم عنها بالضرورة شيء آخر غير تلك المقدمات».

وهذا المنطق الأرسطي يدرس طرق التفكير، ويهتم بصدق الاستدلال من حيث صورتُه وشكله. والغاية من الاستدلال استنباطُ النتائج الضرورية من بعض المقدمات العامة التي يسلم المرء بصدقها، دون الاهتمام بموضوع تلك المقدمات ولا كيفية تحصيل الإنسان لها.

ثم هو منطق عام، فما دام لا يعنيه موضوعات القضايا، صلُحت قواعدُه للتطبيق على مختلف الموضوعات. وربط أرسطو نظريته في القياس بنظريته في السببية؛ فكما أن الأسباب

تـؤدي إلى نتائجهـا، كذلك يؤدي الحدُّ الأوسـط إلى النتيجة، إذ هو محور القياس؛ لأنه السبب الذي يفـرض النتيجة حتمًا.

* * *

هنا نرى العقل الإنسـاني وصل إلى ذروة مرحلة التأمل النظري المنظم، وتطوَّر من السببية البدائيـة التـي تـرُدُّ كلَّ ما في الكـون إلى قوى خفية مسـببة لها، إلى تقدير علاقـة منطقية تحليلية. فمتـى حـدَّدت الفلسـفةُ التعريفـاتِ والمبـادئَ، ترتبت عليهـا النتائـج بطريقة قياسـية، كمثلِ استنباط المسببات بعد تحديد الأسباب.

وواضح أن المنطق الأرسـطي لا شـأن لـه بالتجربة العلمية؛ لأنه مـن عمل العقل المحض. بل إن فكرة التجارب العملية كانت ترتبط في هذا الدور العقلي الفلسـفي، بالسحر والشعوذة. ثـم إن منطـق أرسـطو لا يحفـل كثيرًا بالاسـتقراء الـذي هو تتبع مفـردات النـوع للوصول إلى حكـم عام. وكان عذرهم في التهاون بالاسـتقراء، أن الاسـتقراء الكامل لـكل أفراد النوع غير ممكـن، كـما أن الاسـتقراء الناقـص، لا يعطي في نظرهم نتيجـة ضرورية كالقيـاس، ولا يؤدي إلى معرفة يقينية.

وقـد ظل المنطق الأرسـطي مسـيطرًا على الفكر الإنسـاني نحو عشرين قرنًا مـن الزمن، ثم مـع تقدم الإنسـان وزيـادة رصيده مـن المعرفـة والنضج العقلي، لاحـظ على المنهـج القياسي، وهو عمدة المنطـق القديم:

أنـه لا يُكسِـب علمًا جديدًا؛ فالتركيب القياسي الذي يصـل إلى نتيجة ضرورية من مقدمتين مسـلم بهما لا يضيف جديدًا في الواقع؛ لأن هذه النتيجة مأخوذة مما ندركه سـابقًا، فحين نقول مثـلًا: (العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث) وصلنا بالاسـتدلال القياسي إلى نتيجة قامـت أصـلًا على ما ندركه مـن قبل؛ فلو لم يكن لدينا إدراكٌ سـابق للتغـير والحدوث والعالم، لمـا أمكـن تركيـب القيـاس. وإذن فنحـن نعتمد على معرفـة سـابقة، للوصـول إلى نتيجة تبدو جديدة.

وهـو يُكسِـب وهـمَ الإثبـات مـا دامـت التصـورات والتصديقـات فيـه مبنيةً على معرفة سـابقة، فأرسـطو يـرى أن القياس لا يكـون علميًـا إلا إذا كانت النتيجة ضروريـة ملزمة. ولا تكـون هكـذا إلا إذا ترتبـت على مقدمتـين ضروريتـين. وإذن فطبيعة المقدمتين هـي التي تحدد

القيـاس العلمـي، ولذلـك يشـترط أن تكون نتيجتـه بديهية لا تحتـاج إلى برهنـة. وهي تلزمك اضطـرارًا وإن لم تكـن مقتنعًـا بهـا، فليس لـك أن تطالب بإثباتها بعـد أن سـلَّمت بمقدمتيها.

ثـم إن المنطـق الصـوري يمكن أن يصل بنا إلى نتيجة فاسـدة في الواقع وإن صحَّت قياسًـا. وهـذا هـو ما التفت إليه أرسـطو نفسـه، فَنبَّـه على أن المقدمتين الفاسـدتين يمكن أن تُسـلما إلى نتيجـة صحيحـةٍ في القيـاس خطأٍ في الواقع. ولذا وجـب التأكدُ من كونهـما صحيحتين بداهةً.

❋ ❋ ❋

ولكـن الخطـأ يـأتي من التسـليم بصحةٍ بديهيـة في المقدمتين، فنتـورط مما نتوهمـه بديهيًّا، في الإقـرار بالنتيجـة، فلـو سـلَّمت مثـلًا بأن الحريـة حق لـكل إنسـان، وأن المجرم إنسـان -عن وهـم صحـة هاتين المقدمتـين بداهةً- تورطتَ في الإقـرار بحق المجرم في الحرية. ولو سـلَّمت بـأن الحيـاة للأقـوى، وأن المنتـصر في حرب عدوانيـة قوي، لزمك التسـليم بأن الحيـاة للقوي المعتدي.

غـير أن التنبـه إلى عيوب المنطق الأرسـطي، لم يَحُل دون سـيطرته على الفكر الإنسـاني نحو عشريـن قرنًـا، وبخاصـة في الغرب الأوروبي حيـث أضفت الكنيسـة حمايتها على هـذا المنطق منـذ أن قـدَّم إليهـا «تومـاس الأكوينـي»، في النصـف الأول من القـرن الثالث عـشر، في كتابه «الخلاصـة اللاهوتيـة» مـا يُوفِّق بـين العقل والديـن، ويفسر تفسـيرًا عقليًّا مشـكلات: العلم الإلهـي والعلم الإنسـاني، والسـببية والقضاء والقدر، والمشـيئة الإلهية وحريـة الإرادة، وفكرة الوجـود والعدم والخلق المسـتمر المرتبط بالحفظ الإلهي للكون، وغيرها مـن العُقد التي كانت أزمـة الفكر الديني في المسـيحية.

وتومـاس الأكوينـي، لم يـأتِ في هـذا كله بـشيء جديد مـن عنـده، وإنما أخذه -كـما أثبت التحقيق التاريخي- من آثار الفيلسـوف الإسـلامي القرطبي «ابن رشـد» في كتبه: فصل المقال، وتهافت التهافت، والكشـف عـن مناهج الأدلة.

فلنلـق نظـرة سريعـة عـلى البيئة الإسـلامية؛ لنلمـح مكانهـا في الطريـق الطويـل إلى تحرير مناهـج المعرفة.

ج ـ المنهج الاستقرائي

في الشرق الإسلامي*:

وهنا في الشرق القديم، كانت الجهود تشارك في تقديم رصيدها من جديد المناهج للمعرفة. فظهرت الأفلاطونية الحديثة في مدرسة الإسكندرية التي هاجرت إليها الفلسفة الهيلينية فأخذت طابعًا شرقيًا، مما بثَّت فيها المنطقة المتدينة من روحها. وبدأت دورة جديدة امتزجت فيها فلسفةُ الغرب اليوناني بدين الشرق، عندما التقيا في الإسكندرية.

ثم كان لرجال الدين، من يهود ومسيحيين، موقفهم من الفلسفة: عداء لها، أو محاولة للتوفيق بينها وبين التدين.

***

وجاء الإسلام ختامًا لرسالات السماء، فحسم الخصومة بين الدين والعقل، وتتالت آياته تحض على التأمل والتفكير والنظر في الكون والحياة، ومجّد العقل فجعله مناطَ إنسانية الإنسان. إن تعطَّلَ أو جَمُد مُسِخت هذه الإنسانية وهبطت إلى دونية الدواب العجماء: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال:٢٢].

(*) نذكر الشرق الإسلامي مرادًا به أقطار الدولة الإسلامية في المشرق والمغرب. ويقابله في المصطلح التاريخي: الغرب الأوروبي.

وقصَرَ خشية الله على العلماء: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر:٢٨]؛ لأنهم بما يتفكرون في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، يؤمنون ألا شيء من هذا يمكن أن يسير بتلقائية عشواء، أو يكون عبثًا باطلًا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [1] [آل عمران:١٩١].

❊❊❊

وإذا كانت البيئة الإسلامية -بما حملت من رواسبَ قديمة من عداء الدين للعلم، وبما تَلقَّتْ من تيارات وافدة حملتها الشعوبُ الطارئة على الإسلام- لم تستطع أن تشارف الأفق القرآني لحرية الفكر والعقل، فبقيت آثارٌ في عداء الفلسفة واضطهادها، إلا أن الحرية العقلية شقَّت طريقها، فظهر أصحاب الرأي في الفقه، وظهر علمُ الكلام يفهم الدينَ بالعقل، ويستفيد من ثقافة الفلسفة في تأويل نصوص القرآن والحديث.

وقد تلقى الفكر الإسلامي تراث العقل الإنساني، من اليونان ومن ميراث الشعوب الإسلامية العريقة في الحضارة بسماحة صدر وسعة أفق، وعكَف على النظر فيه حتى تمثَّله بمزاجِ بيئته الشرقية وروحِ عقيدته الإسلامية. وكان الهم الأكبر لمفكري الإسلام أن يوفقوا بين العقل والدين. وطبيعي أنهم تفاوتوا في موقفهم فظهرت:

المدرسة السُّنية بمنهجها المحافظ الذي يلتزم نصوص الشريعة ويفهمها بفهم الأئمة من السلف الصالح. وإلى جانبها قامت مدرسة **المعتزلة** تفهم الدين بالعقل. وبمنأى عنهما قامت **المدرسة الصوفية** بمنهجها الإشراقي الذي يعتمد الفيضَ والإلهام طريقًا إلى المعرفة، وقد عدَّ رجالُها أنفسَهم أصحابَ الحقيقة وغيرَهم أصحاب الشريعة [2]. وكان لأقطابها قدرة عجيبة على الاستبطان النفسي المُلهَم، والرؤية الصافية، لطول عكوفهم على الخلوة والتأمل، وتحررهم من جواذب الدنيا وشواغلها.

وفي وهج النشاط الفكري الذي ازدهر فيه علمُ الكلام نتيجة لتصادم هذه المذاهب الفكرية بمناهجها المختلفة، نضج المنهجُ النقلي في مدرسة الحديث، فبلغ أعلى درجة عرفها

---

(١) لمزيد تفصيل، اقرأ المبحثين: «حرية العقل، الدين والعلم» من دراستي القرآنية «مقال في الإنسان»، ط. دار المعارف، ١٩٦٩.

(٢) اقرأ: «النزاع بين الفقهاء والمتصوفة»، للدكتور عبد المحسن الحسيني، ط. الإسكندرية.

الفكر الإنساني في ضوابط الرواية وتوثيق أسانيدها ووزن رجالها. كما نضجت الفلسفة الإسلامية فقدَّمت منهجها الدقيق في التوفيق بين العقل والدين، حيث وصل به «ابن رشد» في المغرب الإسلامي إلى مداه البعيد الذي كان منطلقًا للفكر الأوروبي، وملاذًا له في حيرته المضنية بين الكنيسة والعقل. وقد أثبت المستشرق الإسباني «ميجويل آسين بلاثيوس» -الذي هزَّ الأدب الأوروبي بنظريته في أخذ «دانتي» عناصر الكوميديا الإلهية من ينابيع إسلامية، كالمعراج ورسالة الغفران- أثبت بلاثيوس أن كتب «ابن رشد» وصلت إلى «توماس الأكويني» في مؤلفات «ابن ميمون» اليهودي الأندلسي، ثم في دراسات «الأب ريموند مارتان» رئيس القسس الدومينكان الذين تخصصوا في دراسة الفكر الإسلامي في أصوله العربية، وقدموا ثمار دراستهم ناضجة إلى «توماس الأكويني»[1]، فدخل بها التاريخ الديني بطلًا منقذًا للكنيسة التي رفعته إلى مرتبة القداسة، وحرمت الجدل في فلسفة أرسطو أو الانحراف عنها، واشتدت وطأتها على العلماء في الوقت الذي كانت أوروبا قد استوعبت فيه عطاء الحضارة الإسلامية، وتهيأت للانطلاق به إلى عصر العلم الحديث.

❊ ❊ ❊

ولم تكن الحركة العلمية في العصر القيادي للحضارة الإسلامية، نشاطًا فكريًا وفلسفة عقلية فحسب، بل كان لها كذلك دور جليل رائد في المنهج العلمي التجريبي، إلى جانب تحريرها للمنهج النقلي وتأصيلها لقواعده.

وسيأتي الكلام المفصل عن المنهج النقلي، في موضعه من الدراسات الأدبية والإنسانية. ونُجمل القول الآن فيما عرف التاريخ لعلمائنا من خطوات رائدة على الطريق المنهجي للعلوم الطبيعية والرياضية، إذ تقدموا في طمأنينة واثقة من تأييد العقيدة الإسلامية للعلم وإكبارها العقل. فانطلقوا يدرسون الظواهر الكونية بعقلية جديدة متحررة، ويؤيدون النظريات العقلية بتجارب عملية. فلم يمض قرن على تعريب التراث القديم للعقل الإنساني، حتى قدَّم العلماء المسلمون جديدًا أصيلًا من العلوم الطبيعية والرياضية، ودخلوا

---

(١) عرض الأستاذ الدكتور محمود قاسم لهذه القضية بتفصيل في بحوثه عن ابن رشد، ومحاضرات في «ابن رشد في الفكر الأوروبي» بالموسم الثقافي لجامعة أم درمان الإسلامية، سنة ١٩٦٧. وقدم تفسيرًا لموقف «توماس الأكويني» فيما أخفى من مصادر أخذه عن ابن رشد؛ لأن المفكرين الأوربيين من الملاحدة، كانوا قد ارتدوا قناع الرشدية وسموا أنفسهم «الرشديين الأوربيين».

التاريخَ العلمي روّادًا لآفاقٍ لم يصل إليها مَنْ قبلهم، فكانوا هم الذين أصّلوا مبادئ المنهج التجريبي الاستقرائي، ووضعوا أوليّات الكتب التجريبية في الطب والتشريح والصيدلة والكيمياء والطبيعة والفلك والملاحة والجغرافيا، منطلقين على الطريق من حيث انتهت خطوات العلماء قبلهم من يونان وشرقيين. وقدموا معها مخترعاتهم من أجهزة التجربة المعملية والرصد الفلكي والملاحي. وبفضلهم اتجهت العلوم الطبيعية والفلكية إلى مجال البحث التجريبي الذي أعوز الفلسفةَ اليونانية. وكان رصيد خبرتهم وتجاربهم وتراثهم العلمي، نقطةَ الانطلاق إلى عصر العلم الحديث الذي حقّق تقدمًا باهرًا في الغرب، ابتداء من عصر الإحياء (الرينسانس) الذي قام أساسًا على ما انتقل إلى الغرب من تراثنا العلمي الحضاري. وليس هنا بطبيعة الحال مجالَ العرض المفصَّل لجهود علمائنا الرواد، والأشواط التي قطعوها على الطريق، فالواقع أن كل ما قدَّموه دخل التراثَ الإنساني، الذي تلقى جهود البشرية على اختلاف الأجناس وتتابع الأجيال. وقد انتفع علماء الإسلام برصيد مَنْ قبلهم من شرق وغرب، ثم تلقى الغرب ذلك كله فانطلق به من حيث انتهى إليه جهدُ العلماء المسلمين في العصر الوسيط. وقد يكفي أن نشير بوجه خاص، إلى العلوم الفلكية والرياضية، توطئة لما يلي من حديث عن محنتها باضطهاد الكنيسة في الغرب الأوروبي، وهي المحنة التي بلغت ذروتها الدرامية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

قبلها بقرون ذات عدد، كان التاريخ العلمي يسجل هنا -على ما قرر «سارتون» في مقدمته لتاريخ العلم- عصرين رائدين في الرياضة والفلك:

«**عصر الخوارزمي**» في النصفَ الأول من القرن التاسع الميلادي، الثالث للهجرة.

و«**عصر البِيروني**» في القرن العاشر الميلادي، الرابع للهجرة[1].

والخوارزمي من علماء دار الحكمة ببغداد في عصر المأمون، ويعده مؤرخو العلم: «أكبر رياضي عصره، وواحدًا من أكبر رياضي العصور على الإطلاق»[2].

(١،٢) Sarton: *Introduction*, I, p. 563، والنقل منه لكراتشكوفسكي في «تاريخ الأدب الجغرافي العربي»، بترجمة الدكتور صلاح الدين هاشم، القاهرة، ١٩٦٣. عنوان كتاب جورج سارتون كاملًا: *Introduction to the History of Science*، الذي طبع بالعربية بعنوان «تاريخ العلم» بترجمة: إبراهيم بيومي مدكور، محمد كامل حسين، قسطنطين زريق، محمد مصطفى زيادة. في ٦ أجزاء، ونشر في دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٩١. (الناشر).

وصلت رسالته المنهجية في الحساب الرياضي إلى أوروبا في القرن الثاني عشر، في ترجمة لاتينية تحتفظ «كامبردج» بنسختها الفريدة. وعنوان الرسالة: «Algurithmi de numero Indorum» وتبدأ بعبارة: «قال الغوريثمي ـ Dixi Algorithmi» وبها بدأ حساب اللوغاريتمات يحل محل الطريقة القديمة للمعداد اليوناني الروماني.

ووصل كتابه «المختصر في حساب الجبر والمقابلة» في مخطوطة فريدة مترجمة إلى اللاتينية، فأعطى علم الجبر اسمه Algebra بمصطلحه الحديث، وبزغ به فجر جديد في ميدان الرياضيات، وكان فضله الأكبر «أن وضع في اللحظة المناسبة مصنفًا فريدًا في بابه، كان له الأثر المباشر في تعميم الجبر على مر القرون»[1].

و(جداوله الفلكية) كان لها مثل ذلك التأثير البعيد المدى. و«مقدمتها الفلكية هي بمثابة نظرية في الفلك قائمة بذاتها» وقد أعاد الفلكي الأندلسي «مَسْلَمة المجريطي» في أواخر القرن الرابع للهجرة، صياغة جداول الخوارزمي باستعمال التقويم الهجري، في (جداول طليطلة) التي ترجمت إلى اللاتينية سنة ١١٢٦م. «ويمكن القول بالكثير من الثقة أن الجداول الفلكية للخوارزمي، في صورتها الجديدة للمجريطي، كانت أساسًا للمؤلفات الفلكية المتأخرة -زمنًا- في أوروبا الغربية»[2].

وكتابه «صورة الأرض» تصليح جوهري وأصيل لكتاب بطليموس «المدخل إلى الجغرافية». «ويجب الاعتراف، مع نالينو وبارتولد، بأنه لا يوجد شعب أوروبي واحد يستطيع أن يفخر بمصنف يمكن مقارنته بهذا الكتاب الذي يعتبر أقدم أثر في الجغرافيا العربية... ومادته المتعلقة بالعروض والأطوال، أخذت طريقها[3] إلى أوروبا في **جداول الزرقالي** التي ترجمت إلى اللاتينية، وتمتعت بصيت عريض في القرن الثاني عشر وما بعده»[4].

---

(١) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ١/ ٩٩.

(٢) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ١/ ٩٩، مع الإشارة إلى:

Sauter: *AL-Huwarazmi*, p.VIII.

(٣) في الأصل: طريقتها. (الناشر).

(٤) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ١/ ٩٩، مع الإشارة إلى:

Nallino: *Al-Huwarzmi*, p.33.

وفي عصر الخوارزمي، وضع «الفرغاني» رسالته في الفلك «كتاب الحركات السماوية وجوامع علم النجوم» وقد ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر. ونشر الكِنْدي نظريته في **المد والجزر** معتمدًا على الملاحظة والتجربة العلمية[1].

وقدمت مدرسة حرَّان «زيج البتاني»، «ومن فضل القول التحدث عن مكانة البتاني في تاريخ العلم البشري. وقد ذاع صيته في أوروبا الوسيطة باسم Albategnius، وظفرت بحوثه في **حساب المثلثات الكروي** بالاهتمام الكبير. كما أن ملاحظاته عن الكسوف أفاد منها «دنتورن Dentorn» فائدة كبيرة، في منتصف القرن الثامن عشر... وقد أمضى البتاني أربعين سنة من حياته يرصد الأجرام السماوية بمرصد الرقة ٢٦٤ - ٣٠٦هـ/ ٨٧٧ - ٩١٨م»[2].

أما «عصر البيروني» -كما أطلق عليه سارتون، بالنسبة إلى تاريخ العلم العالمي- فاستحق هذه النسبة إلى «أكبر شخصية علمية عاشت في ذلك الوقت -القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي والحادي عشر. ولا نملك إلا الانحناء في خشوع واحترام أمام النتائج العلمية الباهرة التي توصل إليها، والتراث العلمي الحافل الذي أنتجه في ظروف الزمان الذي عاش فيه» ١/ ٢٤٥(*).

«وعلى الرغم من أن اسم البيروني يجد مكانه في الأدب العربي في ميدان الجغرافيا والرحلات، فإنه لم يكن جغرافيًّا بقدر ما كان مؤلفًا واسع المعرفة شمل نشاطه كل دائرة العلوم المعاصرة له، والتي تحتل **العلوم الرياضية والفيزيائية** المكان الأول بالنسبة له» ١/ ٢٤٧.

---

(١) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ١/ ١٠٣، بالرجوع إلى:
J K Wnight: *Goegraphical lare*, p.392.

(٢) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي ١/ ٩٩ مع الإشارة إلى:
Nallino: *Al-Battani*, P. VIII-IX.

(*) الأرقام هنا، وفيما يلي من هذا الفصل، تشير إلى صفحات كتاب «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» الذي اعتمدناه مرجعًا في الموضوع. وكل ما بين الأقواس منقول بنص عبارة «كراتشكوفسكي» بترجمة الدكتور صلاح الدين هاشم، مع بعض تصرف يسير، بالتضمين أو الاختصار، لا يمس الجوهر.

ومؤرخو علم الجغرافيا «يشيرون بالكثير من الاحترام إلى بحثه الأصيل الدقيق، لمسائل مثل: **دوران الأرض حول محورها**، وخضوع منابع المياه لقواعد **الهيدروستاتيكا**. وكان محقًّا عندما قال: إن وادي السند كان يومًا قاعًا للبحر، ثم غطته الرواسب الفيضية بالتدريج».

وكتابه في الجغرافيا الفلكية «تحديد نهاية الأماكن لتصحيح مسافات المساكن» أعطى آراء ذات قيمة كبيرة عن جيولوجيا خوارزم القديمة «تكشف عن الكثير من سعة الأفق وعن جرأة فكرية نادرة. وفي القرن الخامس عشر، نجد أن المقريزي يستشهد بهذا الكتاب للبيروني، عن **محاولات القدماء لحفر قناة بين البحرين الأحمر والأبيض المتوسط**» ١/ ٢٥٣.

وكتابه «القانون المسعودي في الهيئة والنجوم» يقدم موجزًا **لعلم الفلك** كله مع حساب التوقيت وحساب المثلثات والرياضة والجغرافيا والتنجيم، مستندًا على الآراء السابقة، مصححة، **وعلى أرصاد جديدة**.

ويشهد علماء غربيون لكتابه «الآثار الباقية» بأنه كتاب لا مثيل له في تراث الشرق الأدنى» ١/ ٢٤٥.

كما يشهدون لكتابه «تحرير ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة» بأنه: «يقف فريدًا في نوعه إلى يومنا هذا... أما ما يحفل به الكتاب من **مادة علمية**، فهو شيء يقف نسيج وحده ولا يوجد له أي مثيل» ١/ ٢٥٧.

وكتابه «الجماهر في معرفة الجواهر» نشره كرنكو Krenkow، يبحث في المعادن والفلزات. خاصة الأحجار الكريمة «وأظهرت البحوث فيه أهمية مادته، لا من الناحية **العلمية الخالصة** فحسب، بل من ناحية التاريخ الحضاري كذلك... وقد جمع فيه البيروني بين أبحاث قام بها على أساس **تجربة** طويلة الأمد، ومعرفة جيدة بالأدب العلمي والأدب الفني» ١/ ٢٥٦.

وكتاب «الصيدنة في الطب» آخر مؤلفات البيروني، نشر منه «ما يؤكد أهميته البالغة... وقد اقتنع مايرهوف Meyerhof بعد بحث عميق أن هذا الكتاب يقف برهانًا على أن البيروني عالم لا مثيل له في جميع العصور الوسطى، سواء في **عمق التفكير** أو **متانة منهجه في البحث**» ١/ ٢٥٧.

***

وعلى المدى الطويل ما بين عصر الخوارزمي والبيروني (ق ٩ - ١١ م) إلى القرن الخامس عشر، ظلت الحضارة الإسلامية تقدم الأجيال من علمائها الذين عبَّدوا الطريق إلى العلم الحديث وأصَّلوا مناهج البحث العقلية والنقلية والتجريبية. وفي أواخر القرن الخامس عشر والسادس عشر بعده، والشمس تؤذن بمغيب، كان معلمٌ رُبّان من المشرق، وعالم أسير من المغرب، يقومان بدور بالغ الأهمية والخطر، في الخطوة الحاسمة لحركة التحول الحضاري من الشرق الإسلامي إلى الغرب الأوروبي.

أما **المعلم الشرقي**: فهو الربان «أحمد بن ماجد» الذي قاد سفينة «فاسكو دا جاما» في رحلتها التاريخية على معبر التحول الحضاري، إلى بحر الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح ١٤٩٥م.

وسبق لي أن كتبت عن هذه الرحلة وربانها[(١)]، كما كتب عنها قبلي المستشرق الروسي الكبير «كراتشكوفسكي»[(٢)]، وتلميذه الدكتور «شوموفسكي» الذي نشر له المجمع العلمي للاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٧، كتاب «ثلاثة راهمانجات في علم البحار، لأحمد بن ماجد: ربان سفينة فاسكو دا جاما».

ولا بأس مع ذلك، من أن أنقل هنا فقرات للمنهج، من كتاب «الفوائد في أصول البحر والقواعد» الذي ألفه ابن ماجد في أواخر القرن الخامس عشر، ونشر في باريس سنة ١٩٢٤ بتحقيق المستشرق «فيران» الذي رأى في الكتاب **ذروة التأليف الفلكي الملاحي لعصره**، كما شهد لابن ماجد بأنه أول مؤلف للمرشدات البحرية Instruction Nautiques الحديثة، وأن وصفه للبحر الأحمر لم يَفُقْه ولم يعادله -باستثناء بعض التصحيحات في درجات العرض- أي مرشد أوروبي في الملاحة الشراعية، كما أن معلوماته عن الرياح الموسمية والرياح المحلية وطرق الملاحة الساحلية والبعيدة المدى، تتميز **بأقصى** درجة من الدقة والتفصيل يمكن أن نتوقعها في ذلك العصر.

---

(١) في كتاب «تراثنا بين ماض وحاضر» ٨٩ - ١٠٨، من طبعة المعهد، ١٩٦٨.

(٢) اقرأ الفصل العشرين: الجغرافيا الملاحية لدى العرب والترك إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، من كتاب «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ٢/ ٥٦٢ - ٦٠٦.

يعنينا هنا، في المنهج، أن ابن ماجد أعطى في كتابه «الفوائد» ما يؤكد رسوخ المنهج العلمي وأصالته في البيئة الإسلامية، في العصر الوسيط؛ فهو يجعل التجريب أساسًا للعلم فيقول: «إن التجريب شيء ما بعده شيء» ص ٤٨ (*).

ويلفت إلى العلل التي تشوب التجربة في قياس المسافات الفلكية قائلًا لربابنة البحار:

«فلو قاس هذه الأنجم المجهولات أحد منكم، لا يتكلم بها إلا بعد تجربة مكررة ثم مكررة صافية من العلل. فربما جرب أحدكم قياسًا وفيه علة وما اطلع عليها. فإذا رآه تكرر، ينبغي أن ينطق به، فوالله ما حققت هذه القياسات المنتخبات إلا بعد أن كررت عليها التجربة عشرين سنة....، ولم أترك في السماء نجمًا إلا وقد قست درجته، وعرفت نقصانه وزيادته» ص٤٨ - ٥٢.

ويحذر كذلك من استهواء **المنطق** العقلي، فيما لا يثبت إلا **بالتجربة**: «فإن أكثر الخطأ في كثرة المنطق، خصوصًا في هذه الصنعة، وخطؤها في المنطق أكثر من خطئها في العلم» ص ٦٢.

«وأصل علم البحر: الفن والتجريب، فإن كان **مجرَّبًا** موافقًا للعقل، فهو صحيح تجزم بصحته لاستكمال الأصلين» النظري العقلي والعملي التجريبي ص ١٨٦.

ويؤكد قيمة الوراثة العلمية وضرورة التلقي عن شيوخ الصنعة وحضور مجالسهم، معتزًا بما توفر له من ذلك بمثل قوله:

«جَدِّي عليه الرحمة والغفران، كان نادرة زمانه في ذلك البحر. واستفاد منه والدي عليه الرحمة والغفران. وقد أخذت علم الرجلين مع كثرة التجربة، وحضرت عشرين حلقة زاخرة بالمعالمة المحققين» ص ٥٦.

ويؤصل قاعدة منهجية، في استيعاب الدارس لآثار من سبقوه في ميدان تخصصه، لكي يبدأ من حيث انتهوا **فإن نهاية المتقدم بداية المتأخر**.

(*) الرقم هنا، وفيما يلي من كلام ابن ماجد، يشير إلى موضعه من صفحات المصدر كتاب «الفوائد في أصول البحر والقواعد» في طبعة باريس ١٩٢٤، للمستشرق الفرنسي « فيران Ferrand».

وقد التزم هذا المسلك العلمي، فتتبع آثار السابقين وأكبر جهودهم، فاختار لنفسه لقب «رابع الثلاثة»، اعترافًا منه بفضل أعلام ثلاثة من أقطاب البحرية العرب، تقدموه على الطريق: عبد العزيز بن أحمد المغربي، وموسى الفنداني، وميمون بن خليل. وقال فيهم: «وقد عظمنا علم سابقينا وتأليفهم، وأجللنا قدرهم رحمة الله عليهم، بقولنا: أنا رابع الثلاثة».

وتتجلى شخصيته العلمية، تواضعًا وأمانة وتحرجًا، في قوله عن **البوصلة**؛ أحد مخترعاته[1]: «ومن اختراعنا في علم البحر: تركيب المغناطيس على الحقة بنفسه، ولنا فيه حكمة كبيرة لم تودع في كتاب. فإذا كان أحد **غيرنا** يعرف، فنحن مسبوقون» ص ٤٦.

وأما **الأسير المغربي** فهو: «الحسن بن محمد الوزان الفاسي»، المعروف في تاريخ العلم الأوروبي باسم «ليون الإفريقي»، الذي استحدثه لنفسه في فترة اعتناقه المسيحية اضطرارًا، أثناء سنوات إقامته في بلاط «البابا ليون العاشر» (١٥١٣ - ١٥٢١). وكان قراصنة من صقلية قد أسروا الحسن الفاسي وساقوه إلى نابُلي حوالي سنة ١٥٢٠، ثم إلى روما حيث أهدوه إلى البابا ليون العاشر الذي عرف قيمة الأسير المغربي العالم، فهيأ له التفرغ لخدمة حركة التعريب والنقل العلمي، مع ازدياد اهتمام أوروبا بالشرق.

وزود «ليون الإفريقي» أوروبا بمعجم (عربي/ عبري/ لاتيني) لا تزال مخطوطته محفوظة في خزانة الإسكوريال[2]. وترجم إلى الإيطالية، كتابه «وصف إفريقيا» الذي ألفه بالعربية. ثم قدم باللاتينية سنة ١٥٢٧، سفرًا ثمينًا لسِيَرَ ثلاثين عالمًا من مشهوري علماء العرب في **الفلسفة والطب**، نشره «هوتينجر» سنة ١٦٦٤، ومنه عرفت أوروبا معلومات هامة، عن تاريخ تطور العلوم عند العرب[3].

---

(١) في سياق الحديث عن والد أحمد بن ماجد وجدِّه، نقل كراتشكوفسكي، عن الرحالة المشهور «سير ريتشارد بورتون» أن ملاحي عدن كانوا إلى منتصف القرن التاسع عشر، ينسبون اختراع البوصلة إلى ولي من أهل الشام يدعى «الشيخ ماجد»، ويقرءون الفاتحة على روحه قبل ركوبهم البحر ٢/ ٥٧٣، فهل يكون الأب «الشيخ ماجد» هو الذي اخترع البوصلة، وأضاف ابنه أحمد تركيب المغناطيس على الحقة بنفسه؟

(٢) كراتشكوفسكي ١/ ٤٥١، عن ماسينيون.

(٣) كراتشكوفسكي ١/ ٤٥١.

بعد عام واحد، تمكن الأسير بطريقة ما، من الإفلات من الأسر، ورجع إلى وطنه في المغرب الإفريقي. وترك المسيحية كذلك وعاد إلى دينه، حتى مات على الإسلام سنة ١٥٥٢م، بعد أن أثَّر - بشهادة ماسينيون - على العلم الأوروبي تأثيرًا قويًا. «فمنذ بداية النصف الثاني من القرن السادس عشر على التقريب، وعلى مر ثلاثة قرون بعده، لم يكن في استطاعة عالم أو كاتب أن يتجاهله في الدراسات الإفريقية وعلوم العرب. وظل تقدير العلماء له، على الدوام، تقديرًا عاليًا؛ ففي القرن الثامن عشر، كتب المستشرق الألماني «هارتمان Hartmann» عن ليون الإفريقي: إن ما يتصف به مصنَّفه من ميزات أمر معروف للجميع. ولن أتردد في تكرار ما قاله الباحثون قبلي من أن كتابه كنز من الذهب، ولولا وجوده بين يديّ لخفيت عليّ أشياء كثيرة»[1].

بل إن كتابه «وصف إفريقيا» ظل محتفظًا بقيمته العلمية إلى هذا القرن العشرين، لدى الصفوة من علماء الجغرافيا التاريخية[2].

***

فلْنُلقِ، بعد هذه الإشارة المجملة، نظرة على الغرب الأوروبي في العصر الوسيط الذي شهد رسوخ المنهج العلمي التجريبي في العالم الإسلامي.

(١، ٢) تاريخ الأدب الجغرافي العربي ٢/ ٤٥٤ وما بعدها. واقرأ معه في الموضوع: نالينو في «تاريخ الفلك عند العرب»، ط. الجامعة المصرية؛ وجوستاف لوبون في «حضارة العرب» ترجمة الأستاذ عادل زعيتر؛ والدكتور توفيق الطويل في «العرب والعلم»، ط. القاهرة، ١٩٦٦.

في الغرب الأوروبي

كان لجهود العلماء المسلمين في تأصيل المنهج النقلي وتحرير المنهج العقلي، وخطواتهم الرائدة في المنهج العلمي التجريبي، أثرها العميق في يقظة الغرب الذي تنبه إلى عيوب المنطق الأرسطي، لكن محاولة الخروج على منطق أرسطو، كانت في أوروبا المسيحية مجازفة خطرة، على الرغم من تطور وسائل البحث وتقدم العلم الطبيعي والرياضي.

حدث في القرن السابع عشر أن دعا ثلاثة من علماء فرنسا إلى اجتماع في باريس لمناقشة أقوال أرسطو في الطبيعيات. وقبل أن تبدأ المناقشة تدخلت الشرطة ففضَّت الاجتماع. وأصدر البرلمان -بطلب من الكنيسة- قرارًا بحرق بحوث العلماء الثلاثة، وأن يغادروا باريس في أربع وعشرين ساعة. وحُرِّم عليهم التدريس في الكليات والمعاهد، كما حرم نشر مقالاتهم وقراءتها.

ونصَّ القرار كذلك، على تحريم نشر الآراء التي تخالف أقوال المفكرين القدماء المعترف بها من الكنيسة، وبخاصة «أرسطو» الذي أصبحت فلسفته من الفكر الديني للمسيحية. وكانت أقواله في العلم هي الحجة وفصل الخطاب، مَن خالفها عُدَّ جاهلًا واتهم بالإلحاد. وبلغ من قوة سلطانه على العقول أنه عندما اختُرِع (التليسكوب)، وأمكن به رؤية بقع على وجه الشمس، شك بعض العلماء فيما تراه أبصارهم؛ لأن أرسطو لم يشر إلى بقع على الشمس[1]. وفي ذلك القرن، السابع عشر، حوكم العالم الإيطالي «جاليلو»؛ لأنه أثبت علميًّا نظرية دوران الأرض، على خلاف ما يؤمن به رجال اللاهوت من أن الأرض ثابتة لا تدور.

(١) ديكارت: مقال في المنهج (المقدمة)، ترجمة: الدكتور [محمود] الخضيري.

والواقع أن جذور الأزمة بين العلم والكنيسة، كانت أعمق غورًا من ظاهر حمايتها للفكر اليوناني الذي لا يخالف ظاهر النصوص اللاهوتية، ولمنطق أرسطو الذي شرحه ابن رشد وقدَّم منه توماس الأكويني تفسيرًا لعُقَد الفكر اللاهوتي. ولم يكن جاليلو أول من صدمها بدوران الأرض، فقبله في أوائل القرن السادس عشر، أكد الفلكي البولندي «كوبرنيكس» هذه النظرية في كتابه في «دوران الأجرام السماوية»، وقد تردد طويلًا في نشره، خوفًا من لعنة الكنيسة -وكان أصلًا من رجالها- كما تردد ناشره في المجازفة الخطرة، لما توقع من عاقبتها. ثم احتالا على الموقف، فأهدى «كوبرنيكس» كتابه إلى البابا ليون الثالث، وكتب الناشر مقدمة للكتاب، يؤكد فيها أن فكرة «كوبرنيكس» في دوران الأجرام السماوية، لا تعدو أن تكون فرضًا نظريًا، وما ينبغي أن تؤخذ مأخذ الحقائق العلمية.

وفاتت الأزمة، أو تأجلت، وظل الكتاب مغمورًا لا يُلتفت إليه، حتى جاء «جاليلو» بعد أقل من قرن، فأخرجه من منطقة الظل، حين أثبت النظرية علميًا، فكانت هزة جعلت الأرض تدور تحت الكنيسة التي أعلنت الحرب على هذه الهرطقة الخطرة التي تقول بما يخالف ما فهمه علماء اللاهوت من ظاهر نصٍّ في الكتاب المقدس، يقول: «إن الرب أمر المسكونة فثبتت لا تتحرك!».

ولم يحتمل رجال اللاهوت، على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم، أن يباح لغيرهم تفسير النظام الكوني والكلام في حركة الفلك الذي هو من اختصاص سدنة الكنيسة. فهبوا جميعًا يقاومون هذا العدوان الخطير الذي يهدد سلطانهم، ويحمون رعاياهم من فتنة العلم وزيغ شياطينه!

ولم ينج «جاليلو» من الموت حرقًا، عقاب جريمة الزندقة، إلا بإعلان التوبة عن خطيئته، وإقراره أمام المحكمة بما أمره به قضاته من أن كل ما قاله عن دوران الأرض حول الشمس، كان وهمًا زائفًا وضلالًا بعيدًا! وظلت الأرض رغم ذلك تدور[1].

لم يحل هذا ومثله، دون محاولة العلماء البحث عن منهج جديد للمعرفة، وكان تقدم العلم الطبيعي التجريبي، مدعاة لتطور حتمي في أساليب التفكير بعد أن بلغ العقل الإنساني رشده. كما لم يحل عداء الكنيسة لجديدِ العلم، دون عكوف العلماء على تجاربهم في المعامل

---

(١) ديكارت: مقال في المنهج (المقدمة)، ترجمة: د. الخضيري.

التي لم يسمع أرسطو بها، وإصرارهم على كشف حقائق جديدة لم يكن أرسطو يدري أي شيء عنها، أو يتصور الأجهزة والمخترعات التي هَدَتْ إلى فهم مجهولٍ من خواصِّ الطبيعة وظواهر الكون[1].

وفي الوقت الذي اضطهد فيه علماء فرنسا الذين جرؤوا على تجريح آراء أرسطو، وحوكم «جاليلو» لأنه قال بدوران الأرض، كان «رينيه ديكارت» عاكفًا على وضع منهج جديد للبحث، في ضوء التقدم الذي حققه الإنسان ببحوثه ومخترعاته واكتشافاته. وظلت المعامل تخرج مستحدثات من الأجهزة وتواصل تجاربها العلمية المعملية، وتضيف جديدًا إلى رصيد المعرفة الإنسانية.

وظهر ديكارت بمنهجه، وكانت نقطة انطلاقه أنه تحرر من سلطان أرسطو، قال: «إني لواثق أن أكثر متابعي أرسطو حماسًا الآن، يرون أنفسهم سعداء لو بلغوا من العلم ما بلغه فحسب، إنهم مثل اللبلاب الذي ليس مستعدًا لأن يرتفع وحده فوق الأشجار التي تسنده، بل كثيرًا ما يهبط عنها بعد أن يصل إلى قمتها».

وتعرض ديكارت لخصومة عنيفة حادة، وصلت إلى تهمة الإلحاد، التي قلما نجا منها عالم أو مفكر حر. وقد اتجهت محاولته أول ما اتجهت إلى البحث عن شيء يقيني لا يقبل الشك، فبدأ بالشك في كل شيء كما فعل اللاأدريون اعترف بأن الحواس، وهي وسيلة الإدراك والمعرفة، قد تخدع، وأن ما يبدو لنا حقيقةً قد يكون وهمًا، وأن الذاكرة، وهي خزانة التجارب والمعارف، قد تخون.

من ثم أصر على البحث عن قاعدة أمينة يقيم عليها منهجه: «انتهيت بنفسي إلى حقيقة كوني موجودًا، بمجرد التفكير. وإذن فأنا شيء مفكر «**أنا أفكر فأنا موجود**»، ولما اهتديت إلى هذه الحقيقة كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ»[2].

---

(١) وولف: عرض تاريخي للفلسفة والعلم، ترجمة: محمد عبد الواحد خلاف، ط. لجنة التأليف، ١٩٣٦؛ وتابع آثار هذه الأزمة، في مثل كتاب بول هازار: الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر، الترجمة العربية للدكتور محمد غلاب، نشرتها جامعة الدول العربية، ١٩٥٧.

(٢) مقال في المنهج: ص ٥١، الترجمة العربية.

ويعنينا من بحثه عن طريق المعرفة، ومقاله في المنهج، ما يتصل بقواعد البحث وهي في منهجه أربع:

١- اليقين: باتهام كل شيء حتى يصل إلى اليقين.

٢- التحليل: تقسيم الكلي إلى أجزاء قدرَ ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

٣- التأليف والتركيب: تنظيمًا للفكر، بالبدء بالبسيط وهو ما ليس له أجزاء. وهو إمّا أن يعرف كله أو يُجهَل كله، ومن البسيط يكون التدرج إلى المُركَّب.

٤- الاستقراء أو الإحصاء، على الوجه الذي يتيح المراجعة الدقيقة الشاملة التي لا تغفل شيئًا.

وواضح أن منهج ديكارت أضاف إلى طريقة القياس القديمة، وجوب الاطمئنان إلى سلامة المقدمات التي كانت في المنطق القديم بديهيات. كما أنه عدل عن طريقة أرسطو، فبدأ من البسيط إلى المركب، ومن الجزئي إلى الكلي.

***

ولم تقنع الإنسانية بما وصل إليه ديكارت وتقف عنده، بل لم تر في محاولته سوى خطوة على الطريق، إن تكن حققت له نجاحًا في التطبيق على الرياضيات، فإنها قاصرة في مجال العلوم الطبيعية والكونية. وتابعت البحوث العلمية تقدمها، فأضافت جديدًا إلى المنهج، منتفعة بجهد ديكارت قدرَ انتفاعه بجهود مَن سبقوه، وتآزرت جهودُ الشرق والغرب، فاستقر المنهج الاستقرائي، بعد ازدهار العلوم الطبيعية، إلى ما سبق من ازدهار العلوم الرياضية. وهو يقوم على البحث الفاحص (المعاينة)، ثم الكشف والاستنتاج من الملاحظة الدقيقة الواعية التي تهدي إلى حدسٍ افتراضي، ثم مرحلة البرهان بالتتبع الاستقرائي؛ للتحقُّق من صحة الفرض واطراده على كل الظواهر والحالات المماثلة.

وليس حتمًا أن يتم الاستقراء كاملًا، لكل أفراد النوع أو أجزاء الموضوع، بل يمكن عند الضرورة اعتمادُ الاستقراء الناقص، بالقدر الذي يكفي للبرهنة والاستدلال. فالتجارب الطبية لدواء ما، تُجْرَى على عدد كافٍ من الحيوان والإنسان، فتصدُق على عامة النوع في الظروف المماثلة. وتجارب الفضاء تتم بعددٍ من الرواد فيصدق بها الحكمُ على من يماثلونهم.

وعلماء الطبيعة يدرسون خواص مادة معينة في قدر كاف منها، دون أن ينتظروا فحص كل حديد في الدنيا مثلًا، ليصلوا إلى قانون تمدده الحراري.

وكذلك نفعل نحن أصحاب الدرس اللغوي والأدبي؛ فقوانين العروض اهتدى إليها «الخليل بن أحمد» باستقراء ما وصل إليه من تراث الشعر الجاهلي، وهو قدر قليل لا يستوعب كلَّ الشعر الجاهلي، لكنه يكفي لإعطاء خصائصه وقوانين نَظمه. وقواعد النحو والصرف والاشتقاق والبلاغة، استخلصت أيضًا من فحص القدر الممكن من ألفاظ الفصحي وأساليبها على المنهج الاستقرائي. وحين نهتدي إلى خصائص فنية مشتركة لشعر بيئة من البيئات، كشعر القبيلة مثلًا، فنحن نقررها بعد فحص نماذج كافية لإعطاء الحكم العام.

***

واعتماد الاستقراء الناقص، عند تعذر الاستقراء الكامل، يقوم على أساسين من **العموم**، **والحتمية أو الاطراد**:

ومعنى العموم:

أن ما صدق على قدر كاف من أفراد النوع في ظروف معينة، يصدق على **عموم** أفراد النوع في **الظروف المماثلة**، فما صدق على قدر كاف من الحديد، أو الماء، أو الراديوم، أو الإنسان، يصدق على عموم نوعه في الظروف المماثلة.

ومعنى الاطراد:

أنه متى وجدت الأسباب لظاهرة ما، نشأ عنها حتمًا وجودُ المسبب، **يَطَّرد ذلك في** كل القوانين العلمية ولا يتخلف. فمتى ثبت أن مادة تنصهر في درجة حرارة معينة، اطَّرد انصهارها متى وصلت الحرارة إلى درجتها المحددة.

فإذا تخلف القانون، لم يقل أصحاب المنهج العلمي بالشذوذ أو المصادفة، وإنما يردون التخلف إلى سبب ما، كخطأ في التجربة أو قصور في التطبيق، أو نقص في تحقق الظروف المماثلة، أو إلى سبب آخر مجهول يقتضي التتبع حتى يصل إلى سِرِّ التخلف، أو إلى ظاهرة جديدة تخضع للفحص والتجربة، لعلها تصل إلى قانون علمي يُعدِّل القانونَ الأول أو ينسخه.

المبحث الأول

المنهج العام والمنهج الخاص

— تلتقي العلوم على اختلاف أنواعها، عند أصول عامة للمنهج، ثم يكون لكل منها منهجه الخاص الذي تحدده طبيعته.

— استهواء العلمية البحتة لأصحاب الدراسات الإنسانية.

— منهجية الدرس الأدبي، لا تحرمه الصفة العلمية.

تلتقي العلوم والمعارف الإنسانية على اختلاف أنواعها وفروعها، عند الأصول العامة للمنهج الاستقرائي الذي يتأمل في الظاهرة ويتابعها بالفحص والاختبار، حتى يستنبط ملحظًا أو فكرة تظل حدسًا افتراضيًّا إلى أن تثبت بالاستقراء، فتصير نظرية مقررة أو قانونًا علميًّا، حتى يظهر قانون آخر يعدله أو ينسخه.

ثم تفترق العلوم بعد ذلك في دوائر عامة، لكل منها منهجه المتميز، فعلوم الطبيعيات تعتمد أساسًا على المنهج التجريبي، وعلوم الرياضيات تقوم أولًا على النظر العقلي والتأمل الذهني، وعلوم الإنسانيات تعتمد بصفة أساسية على المنهج النقلي.

مع ملحظ هام، هو أن هذه الدوائر تتصل وتتماس لكن دون أن تتماحى معالمها وخطوطها المميزة؛ فعلوم الطبيعة التي تتم أساسًا في المعامل، لا تستغني في جانبها النظري عن الرياضيات، وهذه بدورها تتصل بعلوم الطبيعة وتخضع للمنهج التجريبي في الرياضة التطبيقية.

وكذلك لا يستغني المنهج النقلي عن التأمل العقلي والمنطق الرياضي، وعلوم الإنسانيات لا تهوّن من قيمة التجارب المعملية والبحوث العملية والأجهزة الآلية، في الاختبارات النفسية والدراسات الاجتماعية واللغوية، وفي فحص الوثائق التاريخية وتسجيل المدونات وتوثيق المخطوطات، كما لا تهون مناهج الطبيعيين والرياضيين من قيمة المنهج النقلي وجدواه عليها في توثيق نصوصها الخطية والمطبوعة، وحمايتها من العبث والتزييف والتدليس.

وهذا الاتصال بين الدوائر، هو الذي جعل علوم الرياضيات بالجامعات الغربية تُدرَّس في معاهد الطبيعة، وعلوم الجغرافيا موزعة بين كليات الآداب والعلوم والاقتصاد، وعلم النفس يحتاج إلى اتصال وثيق بالطب البشري.

ولعل هذا التداخل، هو الذي جعل أكثر الجغرافيين ينكرون اليوم وضع الجغرافيا في الدراسات الأدبية والإنسانية، ويرون أن مكانها الصحيح في كليات العلوم. وهناك من يدْعُون أيضًا إلى نقل علم النفس من كليات الآداب إلى كليات الطب.

ونقول مع ذلك، إن لكل علم منهجه الخاص الذي تفرضه طبيعة موضوعه. فالتقاء علوم التاريخ والاجتماع واللغة والأدب، في دائرة العلوم الإنسانية، لا يمنع من انفراد كلِّ علم منها بمنهجه الخاص؛ فيعتمد علمُ النفس على التجارب والاختبارات النفسية، ويقوم

التاريخ على استقراء الأحداث والوقائع وفحص الآثار المادية والمرويات النقلية، وتعتمد دراسة الأدب أساسًا على النصوص.

وينبغي ألا يفوتنا أن منهجية الدرس التاريخي أو الأدبي، لا تحرمه الصفة العلمية. فهو منهج علمي بما تعني العلمية من ضوابط مقررة وقواعد ملتزمة تجعله لا يفترق عن المنهج الطبيعي التجريبي والرياضي العقلي أو التطبيقي إلا في طريقة التناول ووسائل الوصول إلى المعرفة.

ومن هنا لا نرى وجهًا للخلط بين منهج الدراسات الأدبية وبين مناهج العلوم الطبيعية والرياضية. كما لا نرى وجهًا لميل أصحاب الدراسات الأدبية إلى الأخذ بمناهج الطبيعيين والرياضيين.

والنزعةُ قديمة عندنا في البيئة الإسلامية، وهي التي صبَّت اللغةَ في قواعدَ صارمة لم تُفسح مجالًا لفهم ذوق العربية وحسها اللغوي الأصيل.

كما مَنْطَقَ البلاغيون البيان العربي في أحكامٍ عقلية وقوالب ثابتة، فوَّتت على أجيال منا ذوقَ أسرار العربية في التعبير وأساليبها في البيان.

وفي العصر الحديث، بَهَر علماءَ الإنسانيات ما وصل إليه المنهج العلمي في الطبيعيات والرياضيات من نتائج رائعة، فظهرت من أواخر القرن الماضي محاولات لإخضاع الدراسات الإنسانية لمناهج العلوم الحديثة. ثم أغراهم نجاح هذا المسلك في علم النفس المعملي وفي الصوتيات اللغوية، فحاولوا نقلها إلى الدراسات الأدبية والتاريخية التي تعتمد أساسًا على المنهج النقلي، فكان ما تعرفون من تهوين المؤرخين المحدَثين من شأن النصوص الأدبية، وما تقرأون من نقل صيغ المعادلات الرياضية والمصطلحات والنظريات العلمية إلى ميدان البحوث الأدبية، أملًا في إكسابها ثبات الموضوعية العلمية والقوانين الرياضية، وتجنيبها مؤثرات الأذواق والأهواء والمعتقدات.

وتصوَّر علماء اللغويات، أن استخدام أجهزة الصوتيات في علم اللغة الحديث، يخرج به عن مجال الدراسات الإنسانية إلى العلوم التجريبية المعملية.

ثم مع الزمن خفَّ أثر هذا الاستهواء، بعد أن كشفت التجربة عن خطأ التعميم الذي يهدر اختلاف طبائع العلوم، وعن عقم محاولة إخضاع الدراسات الأدبية والإنسانية لقوانين الرياضة والعلوم الطبيعية، حيث لا مجال فيها للتأثر بذاتية الباحث ونمط شخصيته وأوضاع بيئته ومجتمعه، على حين يتأثر النص، وهو الذي تقوم عليه الدراسات الأدبية والتاريخية، بذاتية صاحبه ودارِسه معًا، وينفعل بحساسية مرهفة، بأخفى المؤثرات في البيئة والمجتمع، للأديب وللدارس ناقدًا أو مؤرخًا.

كذلك تتأثر اللغة بعواملَ ظاهرة وخفية، يتغير فيها استعمالُ العبارة الواحدة من بيئة إلى بيئة، وتتفاوت دلالاتُ الألفاظ باختلاف الأشخاص والمجتمعات فلا تكاد تضبطها دلالةٌ موحَّدة. والتسجيلات الصوتية للغةِ جيلٍ معاصر، لا يمكن أن تهدي إلى تطورها عن المسلك اللغوي لأسلاف لم يُدركوا عصر الأجهزة. ومن ثم تبقى القوانين الصوتية لعلم اللغة في حاجة جوهرية إلى استقراء آثار المسلك اللغوي للأسلاف، كما تعطيه المدونات. وهذه لا تكون وثائقَ إلا إذا فرغ المنهج النقلي من توثيقها سندًا ومتنًا.

***

وقبل أن يهل القرن الحالي، ترددت في الأفق الغربي دعوةٌ قوية إلى التخلص من جاذبية القوانين العلمية في الدرس التاريخي. فأكد الفيلسوف الألماني «أمانويل كانت» في دراسته للتاريخ العام: أن التاريخ يظل محتفظًا بعنصر الذاتية مهما يجنح المؤرخون إلى الموضوعية. وقرر الأستاذ الفرنسي «بول فاليري» في محاضرة له جامعية بباريس سنة ١٨٦٤ أن: من المستحيل فصل من يشاهد عما يشاهده، أو التاريخ عن المؤرخ[1].

وكذلك دعا «ماييه ولانسون» في مستهل القرن الحالي، إلى تحرير الدرس اللغوي والأدبي من فتنة القوانين العلمية والمعادلات الرياضية من حيث لا تستطيع -كما قال «لانسون، الأستاذ بجامعة السوربون»: أن تصنع نصًا أدبيًا بمعادلة رياضية، أو تركبه من عناصر محدَّدة بأقصى الدقة، كما تجري التجارب المعملية. وأنت ترى أدباء العصر الواحد والبيئة المشتركة يتفاوتون ولا تصدق عليهم معادلة «تين Taine»: (العصر + البيئة = الأديب) بل ترى

---

(١) انظر: التاريخ العام لكانت، ومحاضرة بول فاليري في كتاب «النقد التاريخي»، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ط. النهضة بالقاهرة، ١٩٦٣.

الأديب الواحد وهو نتاج عصره المحدد وبيئته الخاصة، تتفاوت آثاره وتختلف باختلاف مزاجِه النفسي وعالمه الوجداني الذي لا يمكن صبُّه في قوانين ثابتة.

وقد اشتد «لانسون» في نقده لمن انزلقوا إلى محاولة التطبيق الحرفي لقوانين العلوم في منهج الدرس الأدبي، ورآها مؤديّةً إلى مسخ التاريخ الأدبي وإفساده. قال: «إن هذه المعادلات العلمية ليست في الحقيقة إلا سرابًا، عندما تعبر في دقةٍ حاسمةٍ عن معارف غير منضبطة بطبيعتها، ومن ثم تفسدها، فلنَصمُدْ لغرورنا في استخدام معادلات العلوم، فنحن لا نعرف بالضبط كل العناصر التي دخلت في تكوين العبقرية الفنية، ولا نسبة كلِّ عنصر، كما لا نستطيع أن نتنبأ بالنتائج التي يصدر عنها هذا التركيب، وهذه المعادلات لا تخلق الفرد على سبيل الجبر. ومن ثم يجب أن نقنع بتحليل الذي أمامنا في تواضع، حتى لا ندّعي أننا نستطيع بتركيب معيَّن أن نؤلف كتاب «روح القوانين» مثلًا كما نؤلف العنصر بمواده الكيميائية».

ويبدو أن «لانسون» عمد إلى شيء من الغلو في موقفه، ليواجه شططَ الذين استهوتهم قوانين الرياضيين وأساليب الطبيعيين، فحاولوا أن يحكموا بها الدراسات الأدبية واللغوية، ويستعيروها للنظرات النقدية والأحكام الفنية في قوانينهم لعلم الجمال.

فهو في تقريره لخصوصية المناهج المختلفة، يوشك أن يغض النظر عن أصول المنهج العام الذي تلتقي عنده كل العلوم. ويؤثر القول بأنها لا تشترك إلا فيما سماه «روح العلم». أو المسلك المنهجي الذي ينبغي أن يلتزمه الدارسون على اختلاف تخصصهم. قال: «ويلوح لي أنه ليس هناك منهج عام. وإنما يوجد منحى مشترك بين العلماء. وهو ما نستطيع أن ننقله إلى الدراسة الأدبية. فليكن تفكيرنا في مناهج العلوم؛ لإثارة ضمائرنا أكثر من بناء معارفنا، ولنأخذ منها حذر العلماء وصبرهم وأمانتهم ومعنى الدليل عندهم، ولنحاول بذلك أن نكون أقل ميلًا مع أهوائنا، وأقل إسراعًا إلى التأكيد»[1].

***

وكذلك ظهرت في البيئة العربية محاولاتٌ جادة لتحرير الدرس الأدبي والبلاغي من جمود المنطق العقلي وردِّه إلى مجاله الفني الجمالي. وهي محاولة أعطاها أستاذنا «أمين الخولي» من جهده السخي ما أجدى علينا في تحرير مناهج دراستنا للأدب والبلاغة واللغة. وترك

(١) لانسون: منهج البحث في اللغة والأدب، ترجمة د. محمد مندور.

لنا معالم هاديةً على الطريق بمثل كتاب «فن القول»؛ الذي يحرر الدرس البلاغي من جمود الصنعة المنطقية وقيود قوانينها الصارمة، ليعود كما ينبغي له؛ فنًّا وبيانًا. وفي كتابه «مناهج تجديد» دعوة إلى تحرير الدرس اللغوي من أغلال جمَّدت السليقة اللغوية وعطلت ذوقها[1].

ولكن مثل هذه المحاولات تحتاج بطبيعة الحال إلى زمن طويل وجهود متتابعة متآزرة، حتى تتخلص مناهج الدراسات الإنسانية، لغوية وأدبية، ونفسية واجتماعية وتاريخية، من سيطرة استهواء الصفة العلمية البحتة لبحوث الطبيعة وقوانين الرياضة، وتأخذ بكثير من الحذر في تعميم الأحكام والجزم بها.

ولعلكم تلاحظون معي على جمهرة مؤرخينا المحدَثين، أنهم أسقطوا النصوص الأدبية من مادة التاريخ[2]، وكأنهم يخشون أن تلقي النصوص الأدبية ظل الأدب على ما يتعلقون به من علمية بحتة. ومن أساتذة علم النفس والاجتماع من يقدمون نتائج بحوثهم في قوانين ثابتة بأحكام عامة تصدق على الجماعة البشرية أو على النفس الإنسانية، لا تفسح مجالًا لتفاوت البشر، ولا تقدر أن لكل فرد منا عالمه الخاص، فكل إنسان عالَمٌ وحده. وقد يختلف عالمه النفسي بين لحظة وأخرى، بعوامل لا تخضع لضبط أو مقياس. وهذا يلفتنا إلى شطط محاولة بعض العصريين من نقاد الأدب، إخضاع الأثر الأدبي لما يسمونه نظرية الوحدة الموضوعية، وربما أعطوها اسم «قانون الوحدة العضوية» قصدًا إلى تقرير علميتها البحتة. وبها ينكرون على الشاعر العربي القديم، تنقله في القصيدة الواحدة من طرب وغزل وشراب، إلى حزن واكتئاب، لا يدرون أن وجدان الشاعر بحساسيته المرهفة، يتأثر بعوامل خفية يتغير بها عالمه النفسي من حال إلى نقيضها، مما لا سبيل إلى كشفه بمجهر أو جهاز أشعة. وقد يبدأ قصيدته مبتهجًا ثم يعرض له طيف أو ذكرى فيكتئب ويحزن.

ومن قبلهم أنكر النقاد القدامى، أن يستهل «دُرَيْد بن الصِّمَّة» مرثيته لأخيه عبد الله، بالشراب والغزل.

قال «ابن رشيق»:

---

(١) أمين الخولي: مناهج تجديد، ط. دار المعرفة بالقاهرة.

(٢) سنعرض للقضية بمزيد تفصيل في القضايا المنهجية الملحقة بهذه المحاضرات.

«المتعارف عند أهل اللغة أنه ليس للعرب في الجاهلية مرثية أولها تشبيب، إلا قصيدة دريد بن الصمة. وأنا أقول إن عدم البدء بالتشبيب هو الواجب في الجاهلية والإسلام؛ لأن الآخذ في الرثاء يجب أن يكون مشغولًا عن التشبيب بما هو من الحسرة والاهتمام بالمصيبة. وإنما تغزل دريد بعد قتل أخيه بسنة، وحين أخذ ثأره وأدرك طلبته»[1].

ونقرأ المرثية فلا نرى الشاعر في حاجة إلى أن يلتمس له «ابن رشيق» أو غيره عذرًا عن هذا التشبيب، بمضي سنة على مقتل أخيه. فلم تكن القصيدة سوى **حفلة ثأر** والشاعر فيها موزع الوجدان بين غبطة الاشتفاء، وحزن راسخ لا سبيل معه إلى سلو أو نسيان، إلا أن يبعث فقيده الغالي على العهد به، وضاح المحيا، وهيهات!

يَا نَدِيمِي اسْقِنِي كَأسَ الحُمَيَّا	فِي ثَنِيَّاتِ اللِّوَى مِنْ كَفِّ رَيَّا
يَا نَدِيمَيَّ اسْقِيَانِي خَمْرَةً	وَدَعَانِي أُبْصِرُ الشَّيْئَيْنِ شَيَّا
فَفُؤَادِي قَدْ صَحَا مِنْ سَكْرَتِهِ	وَاشْتَفَى الدَّاءُ الذي كَانَ دَوِيَّا
لَيْتَ عَبْدَ اللهِ أَبْقَاهُ الرَّدَى	يَا بَنِي العَمِّ وعَادَ اليَوْمَ حَيَّا
لَيْتَهُ عَادَ كَمَا أَعْهَدُه	حَسَنَ القَامَةِ وَضَّاحَ المُحَيَّا
لِيَرَى أَعْدَاهُ مع وَحْشِ الفَلَا	تَتَهَادَى مِنْهُمُ لَحْمًا طَرِيًّا
وَتَرَكْتُ الأَرْضَ مِنْ فَيْضِ الدِّمَا	تَشْتَكِي بَعْدَ الظَّمَا فَيْضًا وَرِيًّا

أردت بهذا الوقوف عند المرثية الجاهلية لدريد بن الصمة، وكلام النقاد القدامى فيها، أن أقدم مثلًا من صعوبة إخضاع العوالم النفسية لقواعد وأحكام عامة، وقوانين موحدة. وأن ألفت في الوقت نفسه إلى أن نظرية الوحدة الموضوعية للقصيدة العربية، ليست جديدة علينا كما يتوهم أكثر العصريين.

***

وينبغي أن نتخلص كذلك، من التعلق بوهم الوصول إلى اليقين العلمي في بحوثنا، فما من قضية من قضايانا اللغوية والأدبية أو النفسية والتاريخية، يحسمها درس منهجي ويقول فيها الكلمة الفاصلة، أو يعطيها صفة الثبات والإلزام. كثير من الدارسين يعيدون نشر بحوثهم في طبعات متباعدة الزمن دون أي تعديل أو إضافة، مع أن القضية مهما يتوفر لها

---

(1) ابن رشيق: العمدة ٢/ ١٢١.

من أصول الوثائق ودقة المنهج، تظل مجالًا لجديدٍ من إعادة النظر، لا في ضوء ما ينشر من وثائق وبحوث أخرى في موضعها فحسب، ولكن في ضوء ما ينبغي تقديره كذلك من التقدم العلمي. وتقع بعض كليات الدراسات الإنسانية في مثل هذا الخطأ، فتأخذ بفكرة أن علمًا ما قد نضج واحترق، حين ترفض ابتداءً قيد موضوع لدرجة علمية، إذا كان قد سبق تناوله. وكان حسبها أن يقدم الدارس إضافة جديدة إلى الموضوع، فيقع الحظرُ على تكرار ما سبق من نتائج، لا على محاولة جديدة فيه.

وعلماء الطبيعيات والرياضيات، لا يدَّعون أن أحدًا قال الكلمة الأخيرة في بحث له، بل يدركون أن رواد هذه العلوم دخلوا التاريخ العلمي بما قدموا من نتائج تضيء لمن بعدهم الطريق إلى جديد من إضافة أو تعديل وتصحيح[1].

ولعلكم تدركون خطأ الزعم بأن دارسًا منا قطع قول[2] كل خطيب، أو أن موضوعًا أدبيًا فرغ القول فيه، أو أن مبحثًا لغويًا قد نضح واحترق، إذا عرفتم أن هذا الجيل من العلماء الرياضيين المتخصصين في النسبية، مشغول بإعادة النظر في نظرية أينشتاين. ومنهم من رفضها جملة فيما بلغني عن عالم إسباني نشر حديثًا كتابًا في «النسبية الجديدة» نقضًا لنسبية الرائد أينشتاين. وآخرون يحاولون تعديلها بحيث لا تتعارض مع **نظرية الخلق المستمر للمادة**، من حيث وضع أينشتاين نظريته، على أساس قانون ثبات المادة والطاقة دون تغيير. وهي محاولات اشتغل بها العلماء: هويل F.Hoyle من سنة ١٩٤٨ - ١٩٦٠، ثم اشترك معه فيها نارليكار J.V.Narlkar في سنة ١٩٦٣، فقدَّما تعديلات هامة لنظر[ية] النسبية. كما قدمت محاولة أخرى، مختلفة عن محاولتهما، تعديلًا للعالمين الرياضيين: الأستاذ «ماكريي، والدكتور فهمي إبراهيم ميخائيل رئيس قسم الرياضة التطبيقية في كلية العلوم بجامعة عين شمس»[3]. وسبقت الإشارة إلى قول أحمد بن ماجد، في علم البحار:

«نهاية المتقدم هي بداية المتأخر».

---

(١) النقد التاريخي: ص ٢٣٧، من الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٢) في الأصل: بزيادة (جهيزة)، والسياق اقتضى حذفها. (الناشر).

(٣) كانت هذه المحاولة هي موضوع البحث الذي نالت به ابنتي «أمينة أمين الخولي»، المعيدة بقسم الرياضة في علوم عين شمس، درجة الماجستير في الرياضيات عام ١٩٦٨.

ومهما يكن حالنا، فالذي اطمأن إليه علم المناهج في عصرنا، هو أن العلوم والمعارف تلتقي في الأصول الأساسية للمنهج الاستقرائي العام، ثم يكون لكل نوع منها منهجه الخاص الذي تحدده طبيعة المادة، ويكون لكل فرع من العلم الواحد، منهجه الأخص الذي تحدده خصوصية موضوعه؛ فدراسة النصوص الأدبية مثلًا، تخضع لأصول المنهج العام في استقراء النصوص وفحص الظواهر اللافتة، وتتبعها حتى تخرج من مجال الحدس الافتراضي إلى اليقين الأدبي الذي يختلف عن اليقين العلمي.

وتتخصص هذه الدراسة للنصوص، فتعتمد المنهجَ النقلي أساسًا لها. ثم يكون لكل نصٍّ منهجه الأخص؛ فدراسة النص القرآني لها منهجها المتميز عن دراسة نص الحديث، وهذا بدوره يختلف عن دراسة النص من الشعر أو النثر.

وذلك ما نرجو أن نعرض له في المحاضرات التالية، بمشيئة الله.

المبحث الثاني

المنهج النقلي

أ- في مصطلح علماء الحديث.

ب- من الغرب الأوروبي.

ج- في الأدب واللغة.

المنهج النقلي

الدراسات الأدبية، في أي مجال من ميادينها وشُعب تَخصُّصِها تعتمد أساسًا على النصوص التي هي مادة الدرس الأدبي، تأريخًا ونقدًا ومقارنة. فليس من المتصور أن نؤرخ لعصرٍ أو أديب دون أن نجمع نصوص تراثه ونحققها ونستقرئها، أو أن نشتغل بدراسة نقدية للأدب من غير استيعاب لنصوص موضوعها وتتبع الظواهر الأسلوبية والخصائص الفنية، بالفحص والاستقراء. كذلك لا يمكن أن تصح دراسةٌ مقارنة، بمعزلٍ عن النصوص ولمح ظواهر التأثر أو التشابه والاختلاف بينها، ثم تأييدها بالتتبع الاستقرائي في نصوصها المحققة.

وإذا كان علماء التاريخ والحضارة يهتمون اهتمامًا بالغًا بالآثار المادية، فما تزال المرويات والآثار النقلية عنصرًا جوهريًّا للمادة التاريخية. كما لا يستغني علماء الرياضيات والطبيعيات عن المنهج النقلي في تدوين نصوصهم وتوثيق مدوَّنات نظرياتهم وعلومهم، سندًا ومتنًا.

والنصوص قد تكون مسموعة بالنقل شفاها، أو مقروءة بالخط أو بالطباعة، أو مصورة بالآلة، أو منطوقة بالتسجيل الصوتي. وقد كانت الرواية الشفهية أسبق الروايات في التاريخ. ثم كان الخط أسبق من الطباعة، والطباعة أسبق من التصوير والتسجيل الصوتي.

وفي كل هذا، ينبغي الاطمئنان إلى صحة المروي، من أي طريق وصل إلينا، فالرواية الشفهية عرضة لآفاتٍ مقصودة وغير مقصودة؛ من تحريف ووضع أو من سهو غفلة ونسيان، والمخطوطات عرضة كذلك لأخطاء النساخ والمفهرسين ومنحولات المزيفين،

والنص المطبوع يجوز عليه الخطأ، كقصائد كمال نشأت التي طبعت في ديوان إبراهيم ناجي، وتتعرض كذلك لآفة التزوير، كرسالة الغفران التي طُبعت منها نسخةٌ مزورة في دار صادر ببيروت سنة ١٩٦٤، نقلًا عن نصها المحقق في طبعة الذخائر الثالثة مع تحريفات وتشويهات قصدًا إلى التمويه. ثم ظهرت منها طبعة أخرى مزورة في دار إحياء التراث ببيروت سنة ١٩٦٨، مأخوذة، بتدليس، من الطبعة الرابعة للذخائر[1].

والنسخ المصورة، يلحقها ما يكون قد لَحِق الأصلَ الذي أخذت منه، من خطأ وخلل وتشويه أو تزوير وتدليس، والتسجيل الصوتي يقتضي التحقُّق من صوت المتكلم، والثقة في أمانته وضبطه، على القواعد المقررة للجرح والتعديل.

ومن هنا كان المنهج النقلي عماد الدراسات الأدبية والتاريخية؛ لأنه الذي يضع القواعد لصحة المرويات والمدونات، وتوثيق مصادرها وأسانيدها.

والغاية منه:

أن يتحقق أولًا من صحة نسب النص إلى صاحبه، وأن يطمئن إلى سلامة النص من التحريف والتشويه والخلل، وسائر الشوائب التي تعتري الرواية النقلية؛ لكي يكون النص وثيقة كما تركها صاحبها.

---

(١) القضية معروضة بتفصيل، مع وثائقها وأدلتها، في توثيق نسخ الغفران، بالطبعتين الرابعة والخامسة، ذخائر. والتي نشرت في سلسلة ذخائر العرب التي تصدرها دار المعارف بالقاهرة. (الناشر).

أ- المنهج النقلي عند علماء الحديث(*)

وسبقت الإشارة إلى أن علماء الحديث هم الذين أصَّلوا المنهج النقلي في البيئة الإسلامية، وحددوا ضوابطه في الرواية والنقل وفي التوثيق والإسناد. وقد بلغت ضوابطهم مستوى من الدقة جعلها لا تزال عمدة المنهج النقلي في توثيق المصادر. بل إنها اشتدَّت في صرامة دقتها بحيث يشق علينا اليوم أن نلتزمها.

وكان تشددهم في ضبط رواية الحديث، راجعًا إلى تقدير حرمته وجلال مكانته؛ إذ هو الأصل الثاني للتشريع الإسلامي، بعد القرآن الكريم مباشرة.

وقد بدأت العناية برواية الحديث من عهد الصحابة، وبدأ التأليف فيها من عصر التدوين، فتتابع عليه أجيال من المحققين، ضبطوا رواية الحديث وأخضعوها لرقابة صارمة وضعت لها الحدودَ والقواعد والموازين الكفيلة بسلامة المرويات من شوائب التحريف والغفلة والخلل، أو التدليس والكذب والوضع. فكانت مصنَّفاتهم الأولى في الحديث والفقه من عصر التدوين كـ(موطأ مالك، ومدونة فقهه، والأم للشافعي، ومسند أحمد بن حنبل) منهاجًا للأئمة الأعلام الذين التزموا أدق القواعد في جمعهم لأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وتخريج كل حديث منها، وفحص أسانيدها ونقد رواتها، وتمييز ما صح لهم منها في الكتب الأمهات؛ صحيحي البخاري ومسلم، وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجة.

(*) العنوان هنا مغاير لعنوان مرآة المبحث، وهو: في مصطلح علماء الحديث. (الناشر).

وقد كان «المديني، علي بن عبد الله بن جعفر السعدي»[1]، شيخ الإمام البخاري، من أوائل المصنفين في علوم الحديث. كما عني بها «الترمذي: صاحب السنن» ومن مصنفاته فيها: الجامع، والعلل.

***

وانتقلت الأمانة من جيل إلى جيل، فوجَدَتْ في كل عصر من يتصدى لرعايتها والوفاء بحقها، ففي القرن الخامس الهجري صنَّف «الخطيب البغدادي» كتابه الجليل: «الكفاية في علم الرواية». وفي القرن السابع تقدَّم «ابن الصلاح، تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن» فحمل اللواء في هذا الميدان، وصنف كتابه المشهور بـ «مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث»، وهو كتاب لا يستغني عنه دارسو المناهج ومحققو النصوص والمصادر، ولعله يكفي شاهدًا على ما وصل إليه المنهج النقلي عندنا من بالغ الدقة والأصالة[2].

***

كانت غاية علماء الحديث أن يطمئنوا إلى صحة ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير.

ولا يصح الحديث عندهم إلا «إذا اتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، من غير شذوذٍ ولا عِلَّة».

قولهم: «إلى منتهاه» يعنون به إلى نهاية الإسناد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم: فاتصال الإسناد سلامتُه من سقوط راوٍ فيه، بحيث يكون كل واحد من رُواته قد سمع الحديث عمن يرويه عنه.

وينقسم الحديث من حيث طرقُ إسناده إلى: متواتر وخبر واحد.

---

(١) انظره في: تذكرة الحفاظ للذهبي ٢/ ١٥، وشذرات ابن العماد الحنبلي ٣/ ٨١.

(٢) ما أقدمه هنا من قواعد منهجهم، مستخلص بإيجاز من «مقدمة ابن الصلاح» بتصرف في العرض والتنسيق لا في المادة، مع الاستئناس بكتاب «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي، ط. حيدر آباد، سنة ١٣٥٨ هـ. ومخطوط (محاسن الاصطلاح، للبلقيني).

فالمتواتر: ما يكون رُواته عددًا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، يروونه عن عددٍ تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وإن لم يبلغوا نفسَ العدد، من ابتداء السند إلى منتهاه. ويكون مستَنَدُهم في النهاية الحس من سماع أو رؤية، لا العقل من فهم أو استنباط.

والتواتر يكون لفظًا ومعنى؛ وهذا النوع نادر عزيز. ويكون بالمعنى وهو كثير، وحكم المتواتر أنه يفيد العلمَ الضروري.

أما **خبر الواحد**: وهو الذي لم يستجمع شروط التواتر، فحكمه أنه يفيد الظن، فإذا رجَّحت القرائن صدقَ نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم عُمِل به، وإلا ترك وطرح.

ويلحق بالحديث الصحيح، **الحديثُ الحسن**، وهو ما اتصل إسناده وقد يكون في رجاله مستورٌ لم تتحقق أهليته، من غير شذوذ ولا علة، إذا تقوَّى هذا الحديثُ الحسن بطريقٍ أخرى ليست أدنى من طريقه، فلم ينفرد به راويه.

ويخرج باشتراط اتصال السند:

الحديث المُعلَّق: وهو ما سقط منه راوٍ أو أكثر من أول السند.

الحديث المُرسَل: وهو ما سقط منه الصحابي ورفعه التابعي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وأكثر علماء الحديث على عدم الاحتجاج به إلا إذا تأيد بطريق آخر.

والحديث المُعضَل: وهو ما سقط من سنده اثنان فأكثر.

والحديث المُنقطع: وهو ما لم يتصل إسناده بوجه عام.

وقولهم في الحديث الصحيح: «برواية العدل الضابط».

العدل: أن يكون مسلمًا بالغًا عاقلًا سالمًا من أسباب الفسق وخوارم المروءة.

والضابط: أن يكون متيقظًا غيرَ مُغَفَّل، حافظًا إنْ حدَّث من حفظه، ضابطًا لكتابه إن حدَّث منه. فإذا كان يُحدِّث بالمعنى اشترط فيه أن يكون عالمًا بالمعاني ودلالات الألفاظ. ولا تُقبل رواية من عُرف بالتساهل في الحديث، كمن لا يبالي بالنوم في مجلس السماع، ومن يُحدِّث من غير أصل مقابَلٍ صحيح.

وعدالـة الـراوي تثبـت، إمـا بتنصيـص المعدِّلـين عـلى عدالتـه، وإمـا **بالاستفاضة**، فمن اشـتهرت عدالتـه بين أهل النقل والعلم وشـاع الثنـاءُ عليه بالثقة والأمانة، استُغني فيه بذلك عـن بيِّنة شـاهدةٍ بعدالتـه تنصيصًا.

ويُعـرف كونه ضابطًا، بـأن تقابَل روايتُه على روايات الثقـات المعروفين بالضبط والإتقان، فـإن وُجـدت رواياتـه موافقة لها ولـو من حيث المعنـى، أو كانـت المخالفةُ نـادرةً، عُرِف كونه ضابطًـا ثَبْتًـا، وإن وُجد كثيرَ المخالفة لهـم، عُرِف اختلافُ ضبطِـه ولم يُحتَجّ بحديثه.

والمشهور عندهم أن يُقبلَ التعديل من غيرِ ذِكرِ سببه؛ لأن أسبابه كثيرة يصعب حصرها.

أمـا الجـرح فإنـه لا يقبـل إلا مع بيان سـببه؛ لأن النـاس يختلفـون فيما يجرح ومـا لا يجرح، فيطلـق أحدهـم الجـرحَ بناء على أمرٍ اعتقده جرحًا وليس بجـرح، فلا بدَّ من بيان سـببه لينظر غيره فيه.

واختلفـوا في التجريـح والتعديـل؛ هل يثبتان بقـولِ **واحد**، أو لا بدَّ مـن اثنين كما في الجرح والتعديل في الشـهادات؟ والمختار أن الجرح أو التعديل يثبت بواحد؛ لأن العدد لم يشـترط في قبـولِ الخبر، فلم يشـترط في جرح راويه أو تعديله، بخلافِ الشـهادات.

وإذا اجتمـع في راوٍ واحـد جـرحٌ وتعديـل، فالجـرح مقـدم؛ لأن المُعدِّل يخبر عـما ظهر من حـال الـراوي، والجارح يخبر عما خفـي على المعدِّل، فـإن كان عدد المعدلين أكثـر، فالذي عليه جمهـورُ علـماء الحديث أن الجـرح أولى بالاعتبار.

ولا يُغنـي التعديل مع الإبهام، من غير تسـمية الراوي للمعدَّل، فـإذا قال أحدهم: حدثني الثقـة، أو نحـو ذلك، دون أن يسـميه، لم يكتَفَ بذلك منه، إذ قد يكـون ثقة عنده، وهناك غيره مـن اطلع على ما يجرحه، فوجب أن يسـميه حتى يُعرف.

وروايـة العدل عمَّن يسـميه، لا تجعـل الرواية عنه تعديلًا منه له، عنـد أكثر علماء الحديث، إذ يجـوز أن يروي الخـبرَ عن غير عدلٍ، فلا تتضمـن روايته تعديلًا له.

أمـا المجهـول العدالة، من حيث الظاهـر والباطن، فروايته غير مقبولة عنـد جمهور العلماء. فـإذا جُهلـت عدالتُـه الباطنة وهـو عَـدْلٌ في الظاهر -ويُعـرف بالمسـتور- تُقبل روايتـه لتعذرِ العلم بباطنه.

ولا تقبل رواية المجهول العين وهو الذي لم يعرفه علماء الحديث، إلا إذا ارتفعت عنه هذه الجهالة. وأقلُّ ما ترتفع به الجهالة عندهم، أن يروي عنه اثنان من المشهورين بالعلم، على أن حكم العدالة لا يثبت له بروايتهما عنه، دون تنصيصٍ منهما على عدالته.

واختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكفر في بدعته؛ فمنهم من ردَّ روايتَه مطلقًا؛ لأنه فاسقٌ ببدعته. ومنهم من قبِلَ روايةَ المبتدع إذا لم يكن ممن يستحلُّ الكذبَ في نصرة مذهبه. ونقلوا في ذلك عن الإمام الشافعي: «أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطّابية من الرافضة؛ لأنهم يرَون الشهادةَ بالزور لموافقيهم».

وقال قوم: تُقبل رواية المبتدع إذا لم يكن داعية، أما إذا كان داعية فلا خلافَ بينهم في عدمِ قبول روايته.

وقبلوا رواية التائب من الكذب وغيره من أسباب الفسق، إلا التائب من الكذب متعمدًا في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن روايته لا تقبل أبدًا.

على أنهم فرقوا بين الكذب والتكذيب، حين يروي ثقة عن ثقة حديثًا، ثم ينفي المروي عنه أن يكون قال له. والمختار عندهم أن المروي عنه إذا كان جازمًا بنفيه، بأن قال: «ما رويتُه»، أو نحو ذلك، فقد تعارض الجزمان، جزم الراوي الثقة وجزم النافي الثقة، والمرويُّ عنه هو الأصل فوجب ردُّ حديث راويه عنه، ثم لا يكون ذلك جرحًا له يوجب رد باقي روايته، لأنه مُكذب لشيخه أيضًا، فليس قبول جرح شيخه له، بأَوْلى من قبولِ جرحِه لشيخه، فتساقطا.

أما إذا قال المروي عنه: لا أعرفه، أو لا أذكر، أو لا أدري، أو نحو ذلك. فهذا لا يوجب ردَّ حديث الراوي الثقة؛ لاحتمالِ أن يكون الشيخ المروي عنه قد نسي.

***

واشتراطهم لصحة الحديث ألا يكون شاذًا؛ لا يعنون بالشذوذ أن يروي الثقة ما لا يروي غيره ممن ليسوا أضبط منه ولا أوثق، فذلك هو الحديث المنفرد، المقبول من العدل الموثوقِ بحفظه وإتقانه.

وإنـما الشـذوذ أن يروي مـا يخالف ما رَوى الثقات. أو هو الحديث الذي ليس له إلا إسنادٌ واحـد يشـذ به راويه، مخالفًا لما رواه مَنْ هو أولى منـه بالحفظ وأضبط. ولا يقبل الحديث المنفرد الـذي ليس في راويـه من الثقة والضبط ما يجبرُ ما في التفرُّد والشـذوذ، من النكارةِ والضعف.

أمـا **الحديـث المعلل**: فهو الذي اطُّلعَ فيه على عِلةٍ تقدح في صحته وإن كان ظاهرَ السـلامة. وقـد تكـون العلةُ ظاهرةً كالإرسـال الظاهر، بأن ينقـل عمن لم يعاصره بلفـظ (عن). والأكثر أن تكـون العلـة خفيـةً كأن يروي بلفظ (عـن) عمن عـاصره ولم يلقه، أو لقيه ولم يسـمع منه، على وجه التدليـس. والتدليس نوعان:

تدليس الإسـناد: بأن يروي الـراوي عمن لقيه ما لم يسـمعه عنه، موهِمًا أنه سـمعه منه، أو عمـن عاصره ولم يلقـه موهمًا أنه قد لقيه وسـمعه منه.

وتدليـس الشـيوخ: وهـو أن يروي عن شـيخ حديثًا سـمعه منه فيسـميه بغير المشـهور من اسـمه أو كنيته أو نسبه.

وعلـماء الحديـث يكرهـون تدليـس الإسـناد، ومنهـم من اشـتد في ذمـه وعـدَّه كالكذب، ورفـض قبـول روايـة مـن عـرف بالتدليس، سـواء بـيَّن السـماع أو لم يبينه.

أما تدليس الشـيوخ فأمره أخفّ. وقد تسـمَّح بعض رجال الحديث في تدليس الشيوخ، إذا كان الحامـلُ عليـه أن الـراوي كثير الرواية عن شـيخ فيكره أن يكرر ذكره عـلى صورة واحدة. أما إذا كان الحامل على التدليس أن شـيخه غير ثقة فلا تسـمح[1].

ومعرفـة علـل الحديث، كما يقول ابن الصلاح في مقدمته: «مـن أجلِّ علوم الحديث وأدقِّها ويختص بها أهلُ الحفـظ والخبرة والفهم الثاقب».

وتعـرف العلـةُ بجمـع طُـرق الحديث والنظـر في اختلاف رُواتـه، ويعتبر فيـه بمكانهم من الحفـظ ومنزلتهم في الإتقـان والضبط.

***

(١) سـترى أن منهـج الـدرس للنـص الأدبي، أضاف ما نسـميه «تدليس المتـن»، وهـو ما لم يعـرض له علماء الحديـث، مـن حيث اكتفـوا في متن الحديث الذي صح إسـناده، بـألا يخالف القـرآن والعقل.

طرق التحمل والأداء:

وقسمّوا طرقَ تلقي الحديث ثمانية أقسام، على ترتيبها في القوة والعلو. كما حددوا لكل قسم منها العبارات التي يؤديه بها مَن تلقاه، توثيقًا لطرق تحمُّلِه وأخذه، وضبطًا لنقله:

١- **السماع** من لفظ الشيخ، سواء أكان تحديثًا منه أم إملاء مِنْ حفظه أو من كتابه. وهذا القسمُ أعلى الأقسام الثمانيةِ عند جمهور علماء الحديث.

ويؤديه الراوي بلفظ: حدثني، أو أخبرني، أو سمعت فلانًا يقول. ولفظ (حدَّثنا) أرفعُ من (سمعتُ)؛ إذ ليس في (سمعتُ) دلالةٌ على أن الشيخ روَّاه الحديثَ، كما في: حدثنا، أو أخبرنا، أو أنبأنا.

٢- **القراءة على الشيخ**: وأكثرُ المحدِّثين يسمونها عَرْضًا، من حيث إن القارئ يعرض على شيخه ما يقرؤه.

فإذا كان راوي الحديث هو الذي قرأ، أدّاه بلفظِ: قرأتُ على الشيخ. أما إذا كان غيرُه القارئَ، فيجب أن يؤديه بلفظ: قُرئ على الشيخ وأنا أسمع.

واختلفوا في وجوب إقرار الشيخ عند إتمام السماع، ومذهبُ الجمهور أنه يكفي لصحة السماع سكوتُ الشيخ، حملًا على إقراره لما يُقرأ عليه، ما دام مصغيًا إليه فاهمًا له، غيرَ منكرٍ إياه.

٣- **الإجازة**: وأعلاها أن تكون إجازةً لمعيَّنٍ في مُعيَّن، مثل أن يقول الشيخ: أجزتُ لك كتاب كذا فاروهِ عني.

تليها، الإجازةُ لُمعيَّن في غير معين، مثل أن يقول: أجزتُ لك، أو لكم، جميعَ مروياتي. ثم الإجازة لغير معين بوصف العموم، مثل أن يقول: أجزتُ للمسلمين أو لأهل بلدي، أو لمن أدرك زماني.

وفيها قال ابن الصلاح: «ولم نر ولم نسمع عن أحد ممن يُقتدى به، أنه استعمل هذه الإجازةَ العامة فروى بها... والإجازةُ في أصلها ضعفٌ وتزداد بهذا التوسعِ والاسترسالِ ضعفًا كثيرًا لا ينبغي احتماله، والله أعلم»[1].

ودونها الإجازة **لمجهول** أو **بالمجهول**: كأن يجيز لشخصٍ يُسميه وهناك في وقته جماعةٌ يشتركون معه في اسمه أو نسبه، ثم لا يُعيِّن المجازَ له منهم.

أو أن يجيز لشخص يُسميه في أن يروي عنه كتابَ السنن، وهو يروي عن عددٍ من أصحاب السنن المعروفة[2]، ثم لا يُعينِّ.

وهذه إجازة فاسدة لا فائدة لها في رأي العلماء، وكذلك الإجازة **للمعدوم**، كأن يقول: أجزتُ لمن يُولد لفلانٍ أو لعَقِبه، وهذا مقبول في **الوقف**، أما في الحديث فيُعد إذنًا بالرواية لا بالتحديث الذي لا تجوز الإجازة فيه إلا لما هو مُعيَّن لا يشكل إسناده.

٤- **المناولة**: وهي على نوعين:

المقرونة بإجازة: وهي أعلى أنواع الإجازة على الإطلاق، وتكون بأن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه، أو فرعَه مقابَلًا به، ويقول: هذا سماعي أو روايتي عن فلان فاروه عني. أو أجزت لك روايته عني. ثم يُملِّكه إياه أو يأذن له في نسخه. كما تكون بأن يجيء الطالب بكتابٍ يعرضه على الشيخ فيتأمله وهو عارف متيقظ ثم يناوله إياه ويقول له: وقفتُ على ما فيه، وهو حديثي عن فلان فاروه عني. وتسمى هذه الطريقة: عرض المناولة.

والنوع الثاني من المناولة، **ألا تقترن بإجازة**: بأن يناوله كتابه ويقتصر على قوله: من حديثي أو سماعي عن فلان، ثم لا يقول له: أجزت لك روايته عني. وهذه مناولة لا تجوز الرواية بها، وعابَها غيرُ واحدٍ من الفقهاء والأصوليين، على الذين أجازوها من المحدثين وسوَّغوا الرواية بها.

---

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ٧٤، طبعة بمباي، الهند، ١٣٥٧هـ. **ص ٣٣٦ في طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م. (الناشر).**

(٢) مالك وأحمد بن حنبل، والبخاري ومسلم ـ صاحبا الصحيحين ـ وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة.

والمختار في أداء الحديث المتلقى بالمناولة مع الإجازة، أن يؤديه الراوي بما يحدد طريق التحمل فلا يشتبه بالسماع المباشر، مثل: حدثنا فلان مناولة وإجازة، أو: ناولني وأذِنَ لي في روايته. وذلك حتى لا يقع في التدليس.

٥- **المكاتبة:**

وهي أن يكتب الشيخ إلى الطالب شيئًا من حديثه، أو يأمر غيره بأن يكتب له ذلك. فإذا اقترنت المكاتبةُ بالإجازة فلا خلاف بينهم في جوازها. وهي تقرب في الصحة والقوة من المناولة المقرونة بإجازة.

أما إذا كانت المكاتبة مجردةً من الإجازة، فمنهم من أجاز الرواية بها، على تقدير ما في المكاتبة من إشعار بمعنى الإجازة، وإن لم تقترن بها لفظًا، وتشدَّد آخرون فلم يجوِّزوا الرواية بالمكاتبة ما لم تقترن بالإجازة.

وفي كل حال، اشترطوا أن يعرف المكتوبُ إليه خطَّ الكاتب.

والمختارُ في طريق الأداء أن يقول: كتب فلانٌ إليّ، قال حدثنا فلان بكذا. وهذا هو الصحيح اللائق بمذهب أهل التحري والنزاهة.

٦- **الإعلام:**

أي إعلام الراوي للطالب بأن هذا الحديثَ أو الكتابَ، سماعُه من فلان أو روايته عن شيوخه، مقتصرًا على هذا الإعلام من غير أن يأذن له في روايته. وقد ذهب بعضهم إلى أن الإعلام ولو لم يقترن بإجازة، يشبه القراءةَ على الشيخ، تجوز الرواية بها وإن لم تقترن بإجازة صريحة من الشيخ. والمختارُ عند غيرهم أنه لا تجوز الرواية بمجرد الإعلام؛ إذ يحتمل أن الشيخ لم يأذن له في روايته عنه، لخللٍ يعرفه فيه، وإنما يقبل من الراوي أن يقول: أعلَمني فلانٌ. فيعمل بالحديث إذا صح إسناده وآزرته رواية صحيحة من طرق أخرى، لا على أنه رواه بالإعلام.

٧- **الوصية:**

وهي أن يوصي الراوي بكتابه أو كتبه عند موته أو سفره، لشخصٍ معين، وقد قال فيها ابن الصلاح في مقدمته: «فروي عن بعض السلف رضي الله عنهم، أنه جوَّز بذلك رواية

الموصَى له عن الموصِي الراوي. وهذا بعيد جدًّا، وهو إما زَلَّةُ عالم، أو متأوَّلٌ على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة التي يأتي شرحها إن شاء الله تعالى. وقد احتج بعضهم لذلك فشبَّهه بقسم الإعلام وقسم المناولة، ولا يصحُّ ذلك، فإن لقول من جوَّز الرواية بمجرد الإعلام والمناولة مستندًا ذكرناه [يعني الإشعار المتضمِّنَ لمعنى الإذن][1] لا يتقرر مثله ولا قريبٌ منه [في الوصية] والله أعلم»[2].

٨- الوجادة:

وهي الغالبة في توثيق المخطوطات للنصوص المنقولة. وهي مصدر لفعل (وَجَدَ) مولَّد غير مسموع من العرب، للدلالة في المصطلح على ما يؤخذ من العلم من صحيفته، من غيرِ سماعٍ ولا إجازة ولا مناولة ولا وصية. وذلك من تفريق العربية بين مصادر (وجد) للتمييز بين المعاني المختلفة. كالموجدة في الغضب، والوجد في الحب، والوجدان للإحساس، والوجود للشيء المطلوب.

ومثال الوجادة في الحديث، أن يقف شخص على كتاب راوٍ بخطه، ولم يلقه أو لقيه ولم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطه، ولا كانت له منه إجازة أو نحوها. فله أن يقول: وجدتُ بخطِّ فلان، أو: قرأتُ بخطه أو في كتابه بخطه: أخبرنا فلان عن فلان.

ويسوق سائر الإسناد والمتن. أو يقول: وجدتُ بخطِّ فلان، ويذكر الذي حدثه ومَن فوقه.

والحديثُ المروي على هذا النحو، من باب المنقطع، غير أن فيه شائبةً لاحتمال تدليس بعضهم، بأن يقول: عن فلان، أو قال فلان. وذلك تدليسٌ قبيح إذا كان بحيث يُوهِم سماعه منه، على ما سبق في بيان تدليسِ الإسناد.

فإذا لم يكن واثقًا من أن الحديث بخطِّ الشيخ، فليقل: بلغني عن فلان، أو وجدتُ ما ذكرَ لي فلانٌ أنه بخط فلان، أو وجدتُ في كتاب ظننتُ أنه بخط فلان؛ ليفصح بالمستند فيه.

---

(١) ما بين المعكوفين هنا وفيما يأتي، من كلام د. عائشة عبد الرحمن. (الناشر).

(٢) مقدمة ابن الصلاح ص ٨٥، ط. الهند. ص ٣٥٧-٣٥٨ في طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م. (الناشر).

قال ابن الصلاح: «وقد تسامح أكثر الناس في هذه الأزمان بإطلاق اللفظ الجازم في ذلك، من غير تحرٍّ وتثبت، فيطالع أحدُهم كتابًا منسوبًا إلى مصنِّفٍ معين وينقل منه عنه من غير أن يثق بصحة النسخة، قائلًا: قال فلان كذا... والصواب ما قدمناه [من وجوب الدقة في رواية ما يؤخذ بالوجادة]. فإن كان المطالع عالمًا فَطِنًا، بحيث لا يخفى عليه في الغالب مواضعُ السقط، رجونا أن يجوز له إطلاق اللفظ الجازم فيما يحكيه من ذلك. وإلى هذا، استروح كثير من المصنفين فيما نقلوه من كتب الناس، والعلم عند الله»[1].

وأما جوازُ العمل اعتمادًا على ما يوثق به من النقلِ بالوجادة؛ فمن المالكية من لا يرون العملَ به، وحُكي عن الشافعي وطائفةٍ من نُظّار أصحابه جوازُ العمل به. وذكر «ابن الصلاح» أن بعض المحققين من أصحاب الشافعي في أصول الفقه، قطعوا بوجوب العمل به عند حصول الثقة به. وهو الذي سار عليه العلماءُ في العصور المتأخرة؛ إذ لو توقف العملُ على الرواية بالوجادة، لانسدّ باب العمل بالمنقول، لتعذُّر شرط الرواية فيه.

(1) مقدمة بن الصلاح: ص ٨٧. ص ٣٥٩ــ ٣٦٠ في طبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م. (الناشر).

ضوابط الكتابة والنسخ:

ونحتاج إليها أشدّ الاحتياج في ضبط قراءتنا لنصوص المخطوطات. وقد اهتم بها علماء الحديث، لتوثيق المنقول بالخط، وضبط تدوين الحديث بعد أن استقر الرأيُ على كتابته.

وكان الصدر الأول منهم قد اختلفوا في كتابة الحديث؛ فمنهم من كرِه ذلك وأمر بحفظ الحديث، ومنهم من أجازه.

وروى الذين كرهوا كتابته، حديثَ عمرو بن مسعود وزيد بن ثابت وأبي موسى وأبي سعيد الخدري، وآخرين من الصحابة والتابعين، أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «**لا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيئًا إِلَّا القُرْآن، ومَنْ كَتَبَ عَنِّي شَيئًا غَيْرَ القُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ**»[1].

واستند الذين أباحوا ذلك، إلى أن عددًا من الصحابة والتابعين أباحوه أو فعلوه، منهم: علي بن أبي طالب، وابنه الحسن، وأنسُ بن مالك، وعبد الله بن عمرو بن العاص. ورووا من صحيح حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الدال على جواز ذلك، حديث «أبي شاه اليماني» حين التمس من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكتب له شيئًا سمعه من خطبته بمكة عامَ الفتح، فقال عليه الصلاة والسلام: «**اكْتُبُوا لأَبِي شَاه**»[2].

ولعله صلى الله عليه وسلم أذِنَ في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان، ونهى عن الكتابة عنه مَن وثق بحفظه، مخافة الاتكال على الكتاب.

أو لعله نهى عن كتابه الحديث حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن الكريم. وأذن في كتابته حين أمن ذلك الاختلاط.

والقرآن الكريم قد تمَّ تدوينه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وبإشرافه. وتم جمعه في عهد أبي بكر، ووحِّدت قراءته في المصحف العثماني الإمام، وكان الظنُّ أن يزول بذلك الخلافُ على كتابة الحديث، من حيث لم يعد هناك أي خوف من اختلاطه بصحف القرآن الكريم. لكن منهم من ظل يكره كتابة الحديث، لا عن كراهةٍ للكتابة ذاتها، بل خوفًا من أن

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم. (الناشر).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب العلم، باب كتابة العلم؛ ومسلم في صحيحه في كتاب الحج، باب تحريم مكة. (الناشر).

يتساهل نـاسٌ فيأخذوا الحديـث من الصحف المكتوبـة. وذلك مكروه عندهـم، وقد جرحوا الصُّحُفيـين الذيـن يأخذون العلم من الصحف. وإنما يجب أن يؤخـذ بالتلقي عن العلماء. وإلى القـرن الثـاني الهجـري كان بعـض الأئمة العلـماء يكرهون تدويـن الحديث حتـى لا يدخل في هـذا العلم مـن ليس أهلًا له، يلتقط شـذرات من مطالعات في الصحـف المكتوبة لا تغني عن المشـيخة، ويـروون عن عبـد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، إمام الشـام (ت ١٥٧ هـ)، أنه قال:

«كان هذا العلم كريمًا يتلقاه الرجال بينهم، فلما دخل الكُتُبَ دخل فيه غيرُ أهله».

غـير أن ذلـك الخلاف لم يلبث أن زال؛ وأجمع المسـلمون على إباحـة تدوين الحديث. ولولا تدوينـه لـدرس في الأعـصر المتأخرة. ومـن ثم اهتمـوا بضوابـط الكتابة والنقـل والتصحيح؛ خشـيةَ الوهـم أو الالتبـاس أو التحريـف. وقـد صنفـوا كتبًـا خاصـة في النقط وسـمات الخطِّ وعلامـات الكتابـة. وكانـوا يؤثرون ألا يضبـط الكاتب ما لا يلتبس، وإنما يَشـكُل ما يُشـكِلُ، ويُعجِـمُ مـا يَعجُـم، لدفع الإشـكال والإعجام. ثم مال قـوم إلى وجوب ذلك فيما يشكل وما لا يشـكل؛ لأن المبتـدئ وغـيرَ المتبحـر في العلم، لا يميز ما يشـكل مما لا يشـكل، ولا صوابَ الإعراب مـن خطئه[1].

ومن الضوابط التي وضعوها للكتابة:

- أن تتجـه العنايـة، في ضبـط الملتبـس، إلى ضبـط الأعلام؛ لأنهـا لا تُسـتدرك بالمعنى ولا يُستدل عليهـا بالسـياق. ويُسـتحب في الألفـاظ المشـكلة، أن يكـرر ضبطُهـا: في المتـن، وفي الحاشـية قُبالتَـه، فذلـك أبلغُ في إبانتها وأبعد من التباسـها. وتحاشـوا هذا التكـرار للضبط بين الأسـطر، إذ ربـما داخَـل لفظٌ غيرَه وتحيَّر الشـكل بين ما فوقـه وما تحته، لا سـيما عند دقة الخط وضيق الأسـطر.

- وكرهـوا الخـط الدقيـق من غير عُـذر يقتضيه، والعذرُ المسوِّغُ لدقة الخـط، ألا يوجد في الـورق سـعة، أو أن يكون الكاتـب رحّالًا يحتـاج إلى تدقيق الخط ليخف عليـه حملُ كتبه.

- وأجـودُ الخـط عندهم أبينُه وأوضحُـه، ولذلك أوصوا الكاتب بوجـوب تحري التحقيق والوضوح، لا الجمال الشـكلي في مثل المشـق المزخرف.

---

(١) سيأتي في توثيـق النصوص المخطوطة، مثـل ذلك الخلاف على تدخل المحقـق في توجيه النص بعلامات الإعراب والترقيم، مما ليس في أصل المخطوط.

- تضبط الحروف المعجمة بالنقط ليزول إعجامها. وينبغي كذلك أن تضبط المهملات، إذا كانت تلتبس بالحروف المعجمة، بعلامة الإهمال. ومن علامات الإهمال كتابةُ الحرف صغيرًا تحت الحروف التي لا تفترق بغير الإعجام أو الإهمال: كالحاء، والطاء، والصاد، والسين، والعين.

على أن أدقَّ الضبط عندهم ضبطُ العبارة، ففي الإعجام والإهمال يقولون بالفوقية الموحدة أو المثناة أو المثلثة (النون والتاء والثاء)، وبالتحتية الموحدة أو المثناة (للباء والياء)، ويكتفون بضبط ما لا يفترق المعجمُ عن المهمَل فيه إلا بالنقط، كالشين والسين أو العين والغين، بقولهم: بالمعجمة أو: بالمهملة.

وفي ضبط الحركات ضبطَ عبارة، يُذكر الضبطُ كتابةً، فيقال في (الخرطوم) مثلًا: بضم الخاء معجمةً وسكون الراء مهملة. وفي (هذيل): بالتصغير. أو يذكرون في ضبط الفعل بابَه المشهور، مثل: أَخَذ ومَكَر بابُهما نَصَر، ومحَق ولعَن بابُهما فَتَح، وكذلك في الاسم يضبط بمثال له مشهورٍ، مثل عُقال على وزن غراب، أو جرير كأمير، أو نَدبة كتمرة.

- ومنعوا أن يصطلح الكاتبُ مع نفسه، كأن يرمز إلى راوٍ أو كتاب بحرفٍ من اسمه، لا يعرفه سواه. فإن فعل ذلك فلا بدَّ أن يبين مفاتيح الرموز في أول كتابه أو آخره[1] وإن كان الأولى أن يتجنب الرمز بغير المشهور المتعارف عليه.

- ينبغي أن يجعل بين كل حديثين، علامة تفصل بينهما وتميز، ويُتَّبَعُ هذا فيما يُثبته بعد كل حديث من عرضٍ أو مقابلة أو تخريج؛ كيلا يختلط بما يرويه[2].

— يُكره في مثل: عبد الرحمن، أو رسول الله، أن يُكتب المضاف في آخر سطر، والمضاف إليه في أول السطر الذي يليه. كراهةَ أن نقرأ مثلًا: «رسول... الله خرج غازيًا، أو: عبد... الله بن عمرو بن العاص، أو: الحافظ السيوطي، جلال... الدين مات سنة ٩١١هـ.

- وينبغي أن يُحافِظ الكاتب على تمجيد الله تبارك وتعالى كلما ذكر اسمه لا يمل ذلك مهما يتكرر. كذلك الصلاة والتسليم على الرسول صلى الله عليه وسلم بعد ذكره، في كل موضع،

(١) نلتزم هذا في الرموز التي نختارها للنسخ الخطية من النص الذي نحققه وننشره.

(٢) وكذلك ينبغي أن نميز ما ننقله بنصه من عبارات لغيرنا، حتى لا يختلط كلامنا بما ننقل.

ولو لم يكن ذلك في الأصل الذي ينسخ منه أو ينقل عنه، لم يعُدُّوا ذلك من إضافة ما ليس في النص، بل عدُّوه تبركًا ودعاء وخالفوا في ذلك مَن رأى التقيد بالنصِّ، والاكتفاء بالصلاة والتسليم نطقًا، لا خطًّا.

- وكرهوا الاقتصار على الصلاة أو السلام، بعد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنعوا اختزال العبارات بمثل: (ص، س، صلعم...)، وقالوا: إن كتابتها ناقصة يعني أنها لم تكتب.

- وأوجبوا على من ينسخ كتابًا أن يقابله بأصل سماعه وكتابِ شيخه الذي يرويه عنه، وجائزٌ أن تكون المقابلة بنسخةٍ قوبِلت بالأصل. ومنهم من تشددوا في وجوب المقابلة فقرروا أن مَن نسخ كتابًا ولم يقابله، كان كمن لم يكتب. وتسمَّح آخرون فاكتفوا بأن ينص على أنه لم يقابل نسخته بأصلِ شيخه، مع اشتراط الثقة في الناسخ، وتحريه صحة النقل.

الحواشي والتعليقات والتصحيحات:

قبل عصر الطباعة، كانت الحواشي والتعليقات تُدرج مع المتن أو على هوامشه. وهي بهذا مظنةُ الالتباس والاختلاط بأصل المتن، مما اتقيناه في الطباعة بالهوامش المرقمة في ذيل الصفحة منفصلًا عن المتن، واستحدث المؤلفون العصريون نسقًا آخر، يثبت المراجع والتعليقات في ملحق مرقم بآخر الكتاب أو الفصل، ولا نراه الأَوْلى، ففيه توزيع للانتباه يحول دون التركيز، مع احتمال السهو في ضبط مقابلته على موضعه من المتن.

ومن الهوامش ما يكون قد سقط من المتن أثناء النسخ، سهوًا من الناسخ، ومنها ما يكون شرحًا وحاشية، أو تعليقًا واستدراكًا. ولم يفت علماءَ الحديث أن يضعوا في منهج النقل، قواعدَ لتمييز هذا كله كيلا يختلط، كما التفتوا إلى ما يَعرض للناسخ أثناء كتابته من اشتباهٍ في لفظٍ، أو تكرارهِ، أو احتمالِ الخطأ فيه.

وكل ذلك مما لا ينبغي أن تفوتكم الدراية به، للحاجة إليه فيما توثقون من مخطوطات أو ما تنقلون منها.

ومن ضوابطهم في **اللَّحَق** (وهو ما سقط من أصل المتن) وفي التعليق والتصحيح:

١- يثبت اللَّحَقُ تجاه موضع سقوطه، مع الإشارة في موضع السقوط إلى مخرجه بخط يُعطَف عطفةً يسيرة تجاه هامشه، ويكون إثبات اللحق في أول فراغ الهامش مما يلي الكتابة يمينًا أو يسارًا؛ لاحتمال أن يتكرر السقط في سطر واحد فيجد مكانًا لإثبات اللحق، متميزًا عن سواه بترتيب وضعه في الهامش. وإذا كان السقط سطرًا أو أكثر، يُثبت اللحقُ تجاهَ مخرَجِه، متجهًا إلى أعلى الصفحة في فراغ الهامش؛ لاحتمال أن يقعَ سقط في الأسطر بعده، فيجد فراغًا لإثبات اللحق أمامه.

٢- إذا بدا للناسخ التوقف في لفظٍ من أصل المتن، فله أن يضع علامة التصحيح أو علامة التمريض. والتصحيح أن يكتب لفظ (صح) صغيرةً فوق ما يحتمل الشك، لكي ينبه على وقوفه عنده وتثبُّتِه من صحة نقلِه كما في الأصل، فلا يحمله غيرُه، ممن يقرأون نسخته، على محمل سهو الناسخ.

أما إذا رجَح عنده خطأُ اللفظ في أصل المتن، فعلامةُ تمريضه أن يكتب حرف (صـ) صغيرة فوقه، تعني أن صحة اللفظ لم تكتمل عنده. وليس له أن يغير ما يظنه خطأ؛ لاحتمال

أن يرى غيره فيه وجهًا للصواب، أو لاحتمال أن يقع للكاتب نفسه ما يزيل شبهَته في اللفظ الذي مرَّضه، وفي هذه الحالة يعود إلى علامة التمريض فيضيف حرف الحاء إلى الصاد (صح) نقلًا من التمريض إلى التصحيح.

والفرق بين التصحيح والتمريض، فيما ذكر ابن الصلاح، أن التصحيح لما صحَّ مطلقًا من جهة الرواية وغيرها، أما التمريض فلما صحَّ من جهة النقل فقط، فكأن علامته حرف الصاد ناقصًا، إشعارٌ بنقصه ومرضه، مع صحة نقله وروايته، تنبيهًا بذلك لمن ينظر في كتابه.

«ولو غيَّر ذلك وأصلحه على ما عنده، لكان متعرضًا لما وقع فيه غيرُ واحد من المتجاسرين الذين غيَّروا ظهورَ الصواب فيما أنكروه والفسادِ فيما أصلحوه...». والواجبُ تحري الأمانة في نقل النص كما هو، وإن ظنَّ الناسخ خطأ فيه أو فسادًا[1].

٣- إذا وقع في النص ما يرى الناقل أنه ليس منه، فله أن ينفيه عنه بالضرب أو المحو. والمحوُ عندهم مكروه، وكان الشيوخ يكرهون حضور السكين -للمحو- مجلسَ السماع، حتى لا يكشط منه شيء ربما يصحُّ في رواية أخرى، واختاروا أن يكونَ الضرب بالقلم خفيفًا لا يخفى به الأصل. أو أن يكون بالتحويق، وهو حصر الكلام المضروب عليه بنصفي دائرة (قوسين).

أما اللفظ المكرر، فظهورُ التكرار فيه لا يبرر محوَه وكشطه، بل يُكتفى بالضرب عليه كذلك، واختاروا الضربَ على الثاني من اللفظين أو الكلامين المكررين؛ لأن الأولَ منهما كُتب على صواب. وذهب بعضُهم إلى أن أجود المكرَّرين خطًّا هو الأولى بالإبقاء. وفصَّل «القاضي عياض» وجه الإبطال أو الإبقاء، فرأى أن: الحرف إذا تكرر في أول السطر، فالأَوْلى الضربُ على الثاني صيانةً لأوائل السطور من التشويه أو التسويد. وإن كان التكرارُ في آخر السطر فليضربْ على أولهما، صيانة لآخر السطر كذلك. فإن وقع أحدُ المكرَّرين في آخر السطر والثاني في أول السطر الذي يليه، فإن سلامة أوائل السطور أَوْلى بالمراعاة. فإن كان التكرار في المضاف أو المضاف إليه أو في الصفة أو الموصوف أو نحو ذلك، لم يراعَ حينئذ أول السطر وآخره، بل يراعى الاتصال بين المضاف والمضاف إليه ونحوهما، فلا يفصل بينهما ويضرب على المتكرر المتطرف.

---

(١) في تحقيق النصوص، ليس للمحقق أن يعدل عن رواية الأصل إلا في حالات معينة سيأتي ذكرها.

مع الاحتياط مما سبق بيانه في حظر الفصل بين المضاف والمضاف إليه، في مثل: عبد... الرحمن، ورسول... الله، وجلال... الدين.

٤- عند اختلاف الروايات أو تعدد النسخ، ينبغي على الناقل أن يتقي الخلط بينها. وسبيله إلى ذلك أن يجعل أولًا متن كتابه على أصل معتمد، ثم ما كان من زيادةٍ في رواية أخرى أو نقص أو اختلاف، أثبته على الهامش مع تعيين كل ذلك، وإذا كان يُعلِّق بين ثنايا المتن، فالواجب أن يميّز التعليق من المتن، إما بمدادٍ مخالفٍ أو بعلاماتٍ فاصلة مميزة.

وإذا كان للحديث الواحد إسنادان أو أكثر، فإنهم يكتبون حرف (ح) مفردةً مهملة: قيل إنها رمز (**التحويل**) من إسناد إلى إسناد. وأهل المغرب يذهبون إلى أنها الحاء من لفظ (**حديث**)، ولذلك فإنهم كانوا عندما يصلون إليها في قراءتهم، يقولون: حديث.

وقيل إن الحاء من: (**حائل**) يحول دون ركوب الإسناد الثاني على الأول، فيجعلان سندًا واحدًا. واختار «ابن الصلاح» أن يقول القارئ عند الانتهاء إلى هذه العلامة: (**حاء**) ويمرُّ، فذلك عنده أحوَطُ الوجوه وأعدلها.

وألزموا الناقل أن يكتب بعد البسملة اسم الشيخ الذي سمع الكتاب منه ونسبه. ثم يسوق ما سمعه منه على لفظه، وإذا كان الكتاب بطريق السماع من الشيخ، فينبغي للكاتب أن يكتب أسماء من سمع معه، وتاريخ مجالس السماع، ولا بأس من إثبات ذلك كله في آخر الكتاب، على ألا يَخفى موضعه.

❊ ❊ ❊

ونقول أخيرًا، إنهم كانوا على وعي تام بأسباب وضع الحديث، كما بلغ من دقة منهجهم أن قرروا أنهم متى قالوا: «هذا حديث صحيح» فمعناه أنه اتصل سنده واستكمل الشروطَ المقررة لصحة الحديث، وليس من شرطه - كما ذكر ابن الصلاح في معرفة الصحيح من الحديث- أن يكون مقطوعًا به في نفس الأمر.

وكذلك إذا قالوا في حديث: «إنه غير صحيح» فليس ذلك قطعًا بأنه كذبٌ في نفس الأمر؛ إذ قد يكون صدقًا، وإنما مدارُ الأمر أن يصح على شروطهم، أو لا يصح. والله أعلم.

ب- من الغرب الأوروبي

أطلتُ عليكم في بيان ضوابط المنهج النقلي في مصطلح الحديث، ولم أذكر منه مع ذلك سوى موجز بسيط، يكفي لبيان إيجازه أن تعلموا أنهم قد وضعوا كتبًا مفردة لكل فرع من فروع الحديث، فإلى جانب ما استصفوه من مجاميع الأحاديث الصحاح في الكتب الأمهات، صنَّفوا الكتب الوافية الطوال في: قوانين الرواية؛ وفي آداب الشيخ والسامع؛ وفي طبقات المحدثين وموازين الرجال... وذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني في أول كتابه «شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» أن الخطيب أبا بكر البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) صنَّف في كلِّ فنٍّ من فنون الحديث كتابًا مفردًا. ثم تعاقب المؤلفون في هذا الفن بعد الخطيب يأخذون من كتبه ويعتمدون عليها حتى قال الحافظ أبو بكر بن نقطة: «كلُّ من أنصفَ عَلِمَ أن المحدثين بعد الخطيب عيالٌ عليه».

وقصدت بهذا الوقوف على منهج علماء الحديث، إلى أن ألفتكم إلى أمرين:

أولًا: أن يكون لديكم من المعرفة بأصيل مناهجنا ما لا يجوز أن تجهلوه.

وقد أخشى أن يكون منكم من درسوا أو يدرسون علوم الحديث تلقينًا وحفظًا، دون تنبه إلى ما تؤصل من قواعد المنهج النقلي؛ عماد الدراسات الأدبية واللغوية والتاريخية. ولعلكم تنتبهون إلى ما يَنقل الناقلون من مذاهب الغربيين في توثيق النصوص ونقدها، أو ما يسمونه «النقد الخارجي والنقد الداخلي»، فتعرضوه على ما لدينا من أصيل مناهجنا ثم تروا ما أضاف المحدَثون من جديدٍ في التوثيق والتحقيق والنقد، لم يعرفه علماؤنا. وبحسبكم أن

ترجعـوا إلى مثـل كتـاب «النقد التاريخـي»[1]، وهو من أحدث مـا نقل إلينا مـن المكتبة الغربية في المنهـج النقلـي لتوثيق المرويات ونقـد المصادر وتحقيق النصوص. ولعلكـم تدركون منه، إلى أي مـدى سـبق علماؤنا إلى ما نحسـبه جديدًا مـن بضاعة الغرب.

وقد كتب بعضُ المستشرقين عن مناهج علماء المسـلمين، فأعوز بعضهم الإنصافُ، وأعوز آخريـن الفقـهُ بأسرار هـذا العلم والدرايـة بتراث أهلـه وأسـاليبهم الدقيقة الصعبـة، فقدَّموا عنهـا فكـرة هزيلة سـطحية، كمثل ما فعـل الدكتور فرانتـز روزنتال في كتابـه «مناهج البحث عنـد المسـلمين في البحـث العلمي»[2] وقـدم له أو قـدم لنفسـه، بمقدمة طويلة تعـد بإنصاف العلـماء المسـلمين وتصحيـح الـرأي فيهم. ثـم مضى فكتـب فصولًا ثلاثـة في منهجهـم النقلي اسـتغرقت نحو ثلثي الكتاب -مـن أوله إلى ص ١٦٣- وترك الثلـث الباقي للمنهج العلمي. وقـد ركـز اللفت بعنايـة بالغة، إلى مـا تلقى «حنين ابن إسـحاق» -أحد أعـلام المترجمين- من تـراث الفكـر اليونـاني في مناهج المعرفة، وعلى تتبع مـا في «طبقات ابـن أبي أصيبعة» من مآخذ علمائنـا مـن هذا الـتراث. وكأنهم وقفـوا عندما نقلت إليهـم حركة الترجمة -في القـرن الثاني- مـن تـراث الفكـر اليونـاني، وجمـدوا عليه! والـذي جاء بـه «روزنتـال» في حديثه عـن المنهج النقـلي لعلمائنا، لا يعدو ملتقطات من كتب شـتى، كطبقات ابـن أبي أصيبعة، ومعجم ياقوت، مـع تقديم تلخيص موسـع مبسـوط لكتابين اثنين:

«تذكرة السـامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم» للشـيخ بدر الدين بن جماعة[3]؛ و«كتاب المعيد في آداب المفيد والمستفيد» للشيخ عبد الباسط العلموي.

---

(١) مجموعـة دراسـات ترجمهـا الدكتور عبـد الرحمن بـدوي عن الفرنسـية والألمانيـة، ط. النهضـة العربية، ١٩٦٣، وتشـمل: المدخـل إلى الدراسـات التاريخيـة (شـارل لانجلـوا، وسـينوبوس) والتاريـخ العـام (أمانويـل كانـت) ونقد النص (بول مـاس) وباب من: مقـال في المنهج (ديكارت) وخطبـة في التاريخ، للشـاعر الفرنسي بول فاليري. وأشـعر بامتنان للزميل الدكتور بدوي؛ إذ وضـع هذا الكتاب بين أيدينا، وثيقـة هامـة تعرفـون بها قيمة أصيلنـا في هذا المنهـج النقلي أو النقـد التاريخي.

(٢) ترجمـه الدكتـور أنيـس فريحة، وراجعـه الدكتور وليد عرفات -مـن جامعة بـيروت الأمريكية- ونشرته دار الثقافـة في بـيروت سـنة ١٩٦١، لحسـاب مؤسسـة فرانكلـين الأمريكيـة. **واسـم الكتـاب: «مناهج العلـماء المسـلمين في البحث العلمـي». (الناشر).**

(٣) طبعـت تذكـرة ابـن جماعـة في حيدر آباد الدكن سـنة ١٣٥٣، بعناية السـيد محمد هاشـم النـدوي، دائرة المعـارف العثمانية.

والغريب أن الكتابين ليسا في مناهج البحث -موضوع كتاب روزنتال- وإنما هما في آداب السلوك للمعلم: في شخصه ومجلسه ودرسه، وللمتعلم: في نفسه ومع معلمه ورفقته، وفي مصاحبة الكتب وسكنى المدارس...

وقيمة كتاب ابن جماعة، أنه يعطي خلاصة مادة تاريخية للنظام المدرسي في البيئة الإسلامية لعصره: النصف الثاني للقرن السابع الهجري والأول من القرن الثامن. وكتاب الشيخ عبد الباسط العلموي، تلخيص لكتاب «أدب العالم المفيد والطالب المستفيد» لبدر الدين الغزي.

وأسبق منهما في الموضوع، مع مزيد استيعاب: كتاب «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله» لابن عبد البر القرطبي الأندلسي (ت ٤٦٣هـ) وهو مطبوع بالقاهرة من زمن.

ونسي «روزنتال» أو غفل عن كون المنهج النقلي للرواية، عرفته البيئة الإسلامية من بدء عصر التدوين قبل مولد ابن جماعة والعلموي بقرون ذات عدد، ورسخت قواعده لدى علماء المسلمين في بواكير مصنفاتهم في الحديث والفقه، ثم في التاريخ واللغة، إلى أن استقلت بالتأليف في الكتب المعتمدة لدينا في مصطلح علوم الحديث، ككتاب ابن أبي حاتم الرازي في «الجرح والتعديل»، وكتاب «معرفة علوم الحديث» للحاكم النيسابوري، القرن الرابع للهجرة (ت سنة ٤٠٥هـ)؛ وكتب الخطيب البغدادي التي يكفي أن نخص بالذكر منها «الكفاية في علم الرواية»[1]، القرن الخامس للهجرة؛ و«ترتيب المدارك» للقاضي عياض، من القرن السادس (ت ٥٤٤هـ)[2]؛ و«مقدمة ابن الصلاح» في علوم الحديث، من أواخر السادس وأوائل السابع (ت ٦٤٣هـ)؛ و«شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر» لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

وقد نشرت ترجمة كتاب «مناهج البحث عند المسلمين» في بيروت سنة ١٩٦١، وترجمة مختارات الدكتور بدوي في «النقد التاريخي» بالقاهرة سنة ١٩٦٣، دون أن يشير المترجمون من قريب أو بعيد، إلى أصيل تراثنا في المناهج، على وجه الاستدراك أو التعليق.

***

(١) مطبعة دار المعارف العثمانية، في حيدر آباد الدكن، سنة ١٣٥٧هـ.

(٢) نشرته المملكة المغربية حديثًا، في طبعة محققة متقنة.

والأمر الثاني: مما أحرص على لفتكم إليه، هو ألا تظنوا أن ضوابط هذا المنهج النقلي قد انتهت الحاجة إليها بعد الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر الطباعة. بل تظل الحاجة إليها قائمة، لا لتوثيق مخطوطات تراثنا فحسب، ولكن لتوثيق مصادرنا بوجه عام، ووزن القيمة العلمية للمصدر أو المرجع، على أساس صحة منهجه؛ توثيقًا لمصادره، وأمانة في نقله، وضبطًا لما ينقل.

وذلك ما نرجو أن نعرض له في منهج دراسة النص الأدبي، بعد إلمام بفكرة عن منهج السلف من الرواة واللغويين.

جـ- المنهج النقلي

لدى السلف من علماء اللغة والأدب(*)

كما بدت الحاجة إلى جمع الحديث وتدوينه فوُضعت الضوابط لحمايته من الوضع، بتوثيق أسانيده ومعرفة رجاله وتحديد طرق التلقي والأداء، وضبط كتابته.

بدتْ كذلك الحاجة إلى جمع تراث الفصحى وتدوينه، حمايةً للغة الدين والدولة، من فشو العجمة واختلاط الألسن وغزو الشعوبية، بعد أن تعربت الشعوب التي دخلت في الإسلام بعد الفتوح الكبرى.

وحركة الجمع والتدوين، بلغت أوجَ نشاطها في القرنين الثاني والثالث للهجرة. وقد ظل تراث الجاهلية ينقل شفاهًا من قديمه المعروف لنا، قبل الإسلام بنحو قرنين، فتعرَّض على المدى الطويل لآفاتِ الرواية الشفوية، وحُمِل عليه ما ليس منه، وضاع منه ما ضاع في غمارِ الزمن ومتاهة النسيان.

وحركة الجمع لهذا التراث، قد قامت لغرضٍ ديني وقومي، هو حفظ لغة القرآن الكريم ولسان الأمة، باستقراء نصوص الفصحى في الأصيل من تراثها. ومن ثم، خضعت الرواية

(*) العنوان هنا مغاير لعنوان مرآة المبحث، فهو: في الأدب واللغة. (الناشر).

لرقابة دقيقة، ولم يبدأ التأليف في العربية إلا بعد أن أتم الرواة عملية الجمع، وقام علماء بفحص المرويات وتوثيقها وتدوينها.

وتميزت مراحل العمل، بما يعطي فكرة عن منهجهم في الدراسات اللغوية والأدبية:

١- بدأت حركة الجمع بتحديدِ مصادر هذا التراث ومناطقه. وشدّ الرواة رحالهم إلى البادية والمناطق المعزولة نسبيًّا عن المخالطة اللغوية؛ ليأخذوا اللغة من أفواه الأعراب الذين لم تفشُ فيهم عجمة، ولينقلوا عن أبناء القبائل ما وعت ذاكرتُهم من شعر شعرائهم[١].

٢- ثم فحص ما جاءت به حركة الجمع من نصوص المرويات فحصًا دقيقًا لتوثيق مصادرها ومتونها، على أيدي خبراء ذوي بصر بالشعر يعرفون صحيحه من زائفه، كما يعرف الجوهري صنوفَ الجوهر والدراهم، فكشفوا عن أكثر الزائف والمنحول، وميزوا رواةً عُرفوا بالضبط والثقة والأمانة، وجرحوا آخرين اشتهروا بالتهاون أو الوضع[٢].

والذي فات أولئك الخبراء كشفُه من المنحول، كان من مهارةِ التقليد بحيث يَحمل خصائص الشعر القديم.

فبقدر حاجة الأمة إلى هذا التراث للفصحى، كانت جديةُ عملية الرواية وفحص المرويات وامتحان الرواة.

٣- وجاءت حركة الجمع والتدوين بتراث ضخم، عكف عليه الدارسون يستخلصون منه معجم ألفاظ العربية، ويميزون قواعد نحوها وصرفها وضوابط شعرها، وخصائصها الأسلوبية والبيانية.

وآخرون منهم اختصوا بدراسته، فشُغل منهم مَن شغل بشرح ألفاظه وتفسير غريبه، واهتم غيرهم بتذوقه ونقده، واتجه آخرون إلى تراجم الشعراء وجمع المرويات عنهم.

---

(١) انظر: الاستشهاد في الشعر، للأستاذ سعيد الأفغاني، ط. دمشق؛ ومصادر الشعر الجاهلي، للدكتور ناصر الدين الأسد، ط. القاهرة.

(٢) انظر: ابن سلام، في مقدمة «طبقات الشعراء».

قامت الدراسات اللغوية والأدبية إذن، على أصول المنهج العام في جمع النصوص وتوثيقها، ثم فحصها واستقرائها، وصولًا إلى **القواعد المطردة التي تثبت بالاستقراء**.

في العروض مثلًا: كانت نصوصُ الشعر الفصيح بين يدي «الخليل بن أحمد» بعد أن أجازها علماء الطبقة الأولى من الخبراء بالشعر. وعكف الخليل على فحصها حتى هدْته الملاحظة الثاقبة الدقيقة إلى ملاحظ من سنن الفصحاء في الشعر، ظل يتتبعها بالدرس حتى استطاع أن يستخلص قوانين العروض مما هدى إليه الاستقراء الدقيق لكل ما وصل إلى عصر الخليل من شعر الفصحاء.

وكذلك كان **منهج** «سيبويه» العلمي، فيما استخلص من قواعد العربية في نحوها وصرفها واشتقاقها، عن استقراءٍ واعٍ دقيق لما صحَّ لديه من نصوص ذلك التراث.

وفي النقد الأدبي: لم يبدأ «ابن سلام» خطوته الرائدة على الطريق، إلا بعد أن وضع أمامه المروي من تراث الفحول من شعراء الجاهلية والعصر الإسلامي الأول، وأخبارهم وآراء النقاد فيهم، ثم استقرأ هذا كله وصنَّفهم في طبقاته التي تحدد مكانةَ كل منهم، بالموازين النقدية المعروفةِ لعصره، أو بعبارة أدق: الموازين النقدية التي رجحتْ عنده.

وكذلك فعل «المرزباني» فيما استوعب من مآخذَ نقدية، لغوية وفنية، على الشعراء المتقدمين والمولَّدين والمحدثين، فكانت مادة كتابه «الموشح».

وفي الموازنة: بدأت خطواتُها الأولى في **الموازنة** بين الشعراء بجمع نصوص النقائض بين الشعراء المسلمين والمشركين في عصر المبعث، ثم بين شعراء الطبقة الأولى في العصر الأموي: جرير والفرزدق والأخطل. وتقدَّم «الآمدي» إلى الميدان فوضع كتابه «الموازنة بين الطائيين»[1] عن استيعاب وافٍ لما وصل إلى عصره (القرن الرابع الهجري) من نصوص التراث الشعري لأبي تمام والبحتري، وأحكامِ النقاد على كل منهما.

وفي اللغة: اعتمد علماؤها -بعد عصر «سيبويه» - على ما صحَّت روايته من تراث الفصحى، في جمع موادِّ اللغة وصِيَغها ودلالاتها واستعمالها، وتخصَّص علماء منهم في استقراء الدلالات المجازية، كمثل ما فعل «الزمخشري» في «أساس البلاغة».

---

(1) العنوان المعروف للكتاب هو: «الموازنة بين أبي تمام والبحتري». (الناشر).

وتخصص آخرون في استقراء فروق الدلالات، كمثل ما فعل «الثعالبي» في «فقه اللغة»، و«ابن فارس» في «الصاحبي».

واتجه بعضُهم إلى استقراء نصوص الفصحى فيما يتوارد على اللفظ من إبدال في الحروف كما فعل «أبو الطيب اللغوي» في كتابه «الإبدال».

واهتم دارسون منهم بتمييز ما استعارت العربية من ألفاظٍ أعجمية، واستقراء منهجها في تعريب هذه الألفاظ، وتتبع أصولها في اللغات المأخوذة منها، كما فعل «أبو منصور الجواليقي» في كتاب «المُعرَّب» و«الشهاب الخفاجي» في «شفاء الغليل».

على هذا المنهج المعتمد أساسًا على النصوص، والملتزم ضوابطَ المنهج العام في الاستقراء، سار السلف الأقدمون في مصنفاتهم اللغوية والأدبية، وهو ما لا يزال يفوت أكثرَنا ممن يشتغلون بالدراسات الأدبية تأريخًا ونقدًا وموازنة ومقارنة، قبل استيعابِ النصوص الكاملة للمادة المدروسة، واستقرائها قبلَ الحكم عليها.

وقد انتقلت ضوابط علم الحديث إلى البيئة اللغوية والأدبية فتحرَّت التثبت من صحة نسب النص المروي، وسلامته من التحريف[1]. مع فروق في المنهج الخاص، نشأت عن خصوصية الحديث؛ فجامعو الشعر الجاهلي، اكتفوا في الإسناد إلى معاصريهم من أحفاد الشعراء وأبناء قبائلهم، وأجيال الدارسين بعد عصر الجمع والتدوين، اكتفوا بإيصال سندهم إلى علماء الطبقة الأولى من الرواة، فتأتي كتبُ القرن الخامس مثلًا، بأسانيدَ تقف عند الأصمعي أو المفضل الضبي أو أبي عمرو الشيباني أو السكري، من حيث قام هؤلاء العلماء بفحص المرويات عن القدامى واختبارها.

وفي نظير هذا التساهل في اتصال الإسناد -وقد كان من المتعذر أن يصلوا به إلى الشعراء الجاهليين- اهتموا بفحص المتن نفسه؛ وهو ما أعفي منه علماء الحديث، اكتفاءً بألا يخالفَ متن الحديث القرآنَ الكريم والعقل. فتجد الطبقات الأولى من علماء الشعر لا تكتفي بالتثبت من مصدر النص المروي، بل تفحص المتن بخبرة أصيلة.

---

(١) اقرأ في هذا: مقدمة «كتاب الإنصاف» لابن الأنباري؛ وكتاب «المزهر في علوم اللغة» لجلال الدين السيوطي.

وقد ترفض من الشعر ما صحَّ إسنادُه واتصل، كما حدث مع «ابن متمم بن نويرة»: كان يفد على العراق فيحتفي به رواةُ الشعر ويستنشدونه ما يحفظ من شعر أبيه. فحدث أن أنشدهم مرةً ما ارتابوا في أن يكون من شعر متمم، فما زالوا بابنه حتى اعترفَ بأنه أضاف من عنده هذا الذي ارتابوا فيه، بعد أن فرغ ما لديه من شعر أبيه[1].

وكذلك اختلف علماء العربية عن علماء الحديث في موقفهم من الجرح والتعديل: فالمحدِّثون يقدمون الجرحَ على التعديل إذا اجتمعا في راوي الحديث. أما في البيئة اللغوية والأدبية، فإن الراوي إذا اجتمع فيه جرح وتعديل، أَخَذَ بروايته مَن عدَّلوه، وردَّها مَن جرحوه. ولذلك اعتُمِدت مروياتُ رجالٍ غيرِ متَّفقٍ على أمانتهم وضبطهم، كحماد الراوية الذي روى القصائد المطولاتِ المشهورة بالمعلقات.

وأجيال الدارسين ممن صنفوا في اللغة والأدب، بعد حركة الجمع والتدوين، كانوا يحرصون على ذكر أسانيدهم وتحديد طريق أخذهم لما يروون أو ينقلون. ثم جاء من بعدهم خلف تهاونوا في التقيُّد بتقاليد المتقدمين في النقل والرواية، فشاعت المروياتُ المرسَلة بغير إسناد، وأفلتت مرويات من الرقابةِ النقدية التي تفحص الخبرَ أو النصَّ وتعرضه على الضوابط المقررة لفحص السند والمتن.

ومع ذلك، بقي في العصور المتأخرة من صانوا هذه التقاليد، وتحروا الأمانة والدقة في توثيق مروياتهم وإثبات طريق وصولهم إليها، وتجد مثلًا من ذلك في كتاب «الإنصاف والتحري» لابن العديم (من أعلام المصنفين في القرن السابع الهجري).

وآن لنا بعد ذلك أن ننظر في منهج الدرس الأدبي، ويبدأ عندنا بمنهج دراسة النصوص.

(١) ابن سلام: في مقدمة كتابه «طبقات الشعراء».

المبحث الثالث

النُّصوص

- توثيق المخطوطات والمصادر.
- تحقيق المتن.
- دراسة النص.
- منهج الدراسة القرآنية

مـن حيث كانت النصوص هي مادة الدرس الأدبي في أي فرع من فروعه أو شُـعب التخصص فيه، يكون من الجـدي أن نبدأ كذلك بتحرير المنهج العلمـي لدرسِ النصوص، توثيقًا وتحقيقًا، وفهمًا ونقدًا.

توثيق النص

معنـى توثيـق النص أن يكون وثيقـة تاريخية صحيحة النسـب إلى مؤلفها وعصرها، لتكون مـادةً معتمـدة للدرس في كلِّ موضوع يحتـاج إلى هذا النص، بما تعطينا هـذه الوثيقة من معجم ألفـاظ العـصر والمؤلف، ودلالاتهـا، وعقليةِ صاحبهـا ومزاجه، والمناخ الفكـري والاجتماعي لبيئتها.

ومنها نتجه في دراسـتنا الأدبية إلى ما يشـغلنا من قضايا وجودنا الأدبي المعاصر، فلا يمكن أن نتصور إمكان الاسـتغناء عن الاتصال الوثيق بتراثنا الأدبي.

والأمـر في هـذا ليـس مجرد مسـألة قومـيـة تفـرض اسـتيعابَ تراث الأمـة لكي تعـي ذاتها وتميـز ملامح أصالتها باسـتقراء مـاضي خطواتها على مسـار الزمن، وتـدرك سر قوتها وبقائها وعوامـل ضعفهـا وتخلفها، ولكنه كذلك بالنسـبة إلينـا، نحـن دارسي الأدب، ضرورةٌ علمية منهجيـة، مـن حيـث لا نسـتطيع أن نـدرس أدبَنـا المعـاصر معـزولًا عـن ماضيه ومبتـورًا من جـذوره الضاربة في أعـماق الزمن.

وأكثـر تراثنـا الأدبي، مـا تـزال ذخائـر مخطوطاتـه مبعثرة في شـتى أنحـاء الدنيـا، وأكثر ما نـشره النـاشرون منه، كان في طبعات تجارية سـقيمة غير محققة، يرفض المنهج اعتمادها أساسًـا لدرس، وليسـت من الوثائـق المعتمدة.

فلننظر في ضوابط توثيق النصوص المخطوطة، ويتم التوثيق فيها على مرحلتين: توثيق المخطوط، وتحقيق المتن[1].

١- وقواعد المنهج النقلي للرواية، لا تزال عمدَتنا في التوثيق للاطمئنان إلى صحة نسب المخطوط. فنبدأ بجمع نسخه المعروفة، المخطوط منها والمطبوع، وفحص طريق سندِها إلى المؤلف، وتمييز الأصول منها، وما هو منقول بخطٍّ أو طباعة.

وتكون النسخة أصلية، متى صح نسبُها واتصل سندها بالمؤلف. ومن هنا يفرض المنهج على كل من ينشر نصًّا من عصر مضى، أن يقدم مستنده فيثبت الأصل الذي نقله منه، ويبين الإجراءات التي اتبعها في توثيقه وتحقيقه.

وتثبت الأصالةُ مبدئيًّا بفحص الإسناد. وتأتي في المرتبة الأولى النسخةُ المكتوبة بخط المؤلف، أو المقروءةُ عليه، أو المقابَلةُ على أصلٍ موثَّق.

ولا يكفي هنا أن تحمل النسخةُ توقيعَ مصدرها، مؤلِّفًا أو ناقلًا عنه، وتاريخ عصره؛ إذ يحتمل أن تكون قد نُقلت نَسْخًا في عصر متأخر بكلِّ ما عليها من توقيعات، دون أن يُثبت الناسخ أصلًا نَقَلَ عنه. وهذا يقتضي فحص الخط وعرضه على النماذج الخطية التي صحَّت نسبتها إلى عصرها، سواء أكانت من مخطوطات التراث المحققة، أم مما كَشَفت عنه البحوثُ الأثرية من مُدَوَّنات الوثائق التاريخية ونقوشٍ على النقود الأثرية أو غيرها من الآثار المادية.

كما يقتضي التوثيق فحص مواد الكتابة، ورقًا ومدادًا وغلافًا، ونسقَ الكتابة. وهذا أيضًا يحتاج إلى خبرةٍ بتاريخ الكتابة والتدوين والطباعة فمعرفة زمن استعمال الورق في بيئة ما، ينفي عن تراثها المخطوطاتِ المدونةَ على الورق من عصر سابق على ذلك الزمن. ومعرفةُ تاريخ الطباعة، يكشف عن زيف كتابٍ مطبوع من تراث عصر سابق عليها، تُدَّعي له الأصالة.

وخطوط الأفراد تختلف بطبيعة الحال، لكن هناك سمات عامة مشتركة لخطّ العصر أو الإقليم؛ كقلة الإعجام، وندرة استعمال الفواصل وعلامات الترقيم في النصوص القديمة،

---

(١) نذكر «التوثيق» مرادًا به: النظر في أصالة المخطوط، وصحة نسبه، واتصال سنده إلى مؤلفه. أما «التحقيق»: فمجاله فحص المتن للتحقق من سلامته، بكونه على ما صح من نص المؤلف في الأصول الموثقة.

وطريقة الضبط قبل عصر الطباعة، وتميز الخط المغربي عن المشرقي وبخاصة في الأرقام، وإعجام الياء المتطرفة في الخط الشامي، والجيم في الأعلام المعرَّبة، بالخط المصري، مثل: جوته، ومارجريت، وجواتيمالا، تكتب في أقطار عربية أخرى غَيْنًا: غوته، ومارغريت، وغواتيمالا.

ومثل هذا مما يدخل في اعتبار الموثِّق، حيث تنتفي الأصالةُ عن مخطوط يقال إنه بقلم أحد المغاربة، وليس بخط مغربي، أو يقال إنه بخط البارودي مثلًا، وفيه حروفُ تاجٍ مما أُدخِل على الخطِّ العربي المصري في عهد فاروق.

ونسق الكتابة يختلف كذلك من عصر إلى عصر، فالقدامى كانوا يستعملون التذييل بديلًا لأرقام الصفحات؛ فيثبتون تحت الكلمة الأخيرة من كل صفحة، الكلمةَ الأولى من الصفحة التالية، دليلًا على تعاقب الصفحات، وكانت الحواشي: شرحًا أو تعليقًا أو استدراكًا أو لحقًا، تُثبَت على هوامش المتن. فإذا كان الشرح أو الحاشية تصنيفًا كاملًا؛ جيء به في درج المتن مع تمييزه إما بمداد أحمر أو بوضع عبارة المتن بين أقواس تحدده، أو بكلمة تعبِّر عن الانتقال من المتن إلى كلام الشارح أو المحُشِّي مثل: قال المصنف... قلت... أو: رجع.

وكل هذا يأتي في العصور المتأخرة ذيلًا للمتن منفصلًا عنه في كل صفحة. وقد استحدث المعاصرون نسقًا جديدًا نقلوه عن الأوروبيين، وهو أن يكتفوا بوضع أرقام مسلسلة على مواضع التعليق من المتن، ثم تأتي الشروح والتعليقات بأرقامها، في آخر الفصل أو الكتاب.

***

بعد أن يتم إجراء التوثيق للنسخ يُميز ما هو أصل منها، فإذا تعدَّدت الأصول رُتبت حسبَ أصالتها وضبطها وقدمها:

ودرجة الأصالة يحددها **طريقُ الإسناد**، ومستوى **الضبط** يحدده **منهج الناسخ** ومدى التزامه بقواعد النقل والتدوين، **وقِدمُ النسخة** يحدده قرب زمنها من المؤلف إن لم تكن بخطه. على أن القِدَم لا يُنظر فيه إلا بعد استيفاء شرط الأصالة، فنسخةٌ من مخطوطٍ تحمل تاريخ عصر المؤلف ولا تحمل إسنادها إليه، لا تُعدُّ من الأصول. على حين ترقى نسخة أخرى متأخرة عن زمنه بقرن أو أكثر، إذا كانت منسوخة من الأصل أو مراجعة عليه.

كذلك لا تُغني الثقة في ناقل النسخة، عن جهالة الأصلِ الذي نقل عنه، بل يؤخذ هنا بقاعدة علماء الحديث: «لا يغني التعديل مع الإبهام، فإذا قال راوٍ: حدثني الثقة، ولم يسمه، لم يقبل ذلك منه؛ إذ قد يكون ثقة عنده، وهناك غيره من اطلع على جرحٍ فيه».

فنسخةٌ لـ«رسالة الغفران» مكتوبة بقلم العلامة الشيخ الشنقيطي سنة ١٣٠٥هـ، لا تدخل في الأصول بالثقة في الشيخ، ما دام لم يثبت عليها اتصالَ سندِها بأبي العلاء في القرن الخامس الهجري.

ثم تقارَن النسخ ويعتمد الأصلُ نصًّا للمتن، مع إثبات اختلاف النسخ في أي موضع منه. ولا يُعدَل عن روايةِ الأصل إلا لضرورة منهجية كخطأ في آية قرآنية أو عَلَم مشهور. مع تمييز ما عدلنا إليه وإثبات رواية الأصل في الهامش.

ويترك السَّقْط إن كان في الأصل سقطٌ، ويحدَّد مقداره. إلا أن يوجد في نسخةٍ أخرى غير المعتمَدة أصلًا فيوضع في مكانه من المتن مميَّزًا بقوسين، مع إثبات نسخته في الهامش.

وكذلك ما تاهت معالمه لِبلى في الورق أو أثرِ عرق أو عبث حشرة. ويسوغ مع ذلك أن يستكمل السقط وما تاهت معالمه، إذا كان المؤلف قد نقله من كتاب آخر، مثل بيت لشاعر يُستكمل من ديوانه، أو بعض آية قرآنية تُستكمل من المصحف. مع تمييز ذلك كله، وإثبات حالة الأصل في الهامش، وتحديدِ المصدر الذي نقلنا منه ما يُكمل السقط.

***

وفيما يتعلق بضبط النص المحقَّق عند نشره، ووضع الفواصل وعلاماتِ الترقيم: اختلف علماء التحقيق في جواز أن يضيف المحقق إلى النص ما ليس فيه من علامات الضبط والترقيم، فذهب المتشددون إلى أن في هذه الإضافة تدُّخلًا من المحقِّق في توجيه معاني النصّ وسياقه، وعدّوا هذا التدخل تغييرًا للنصّ عن حاله التي تركه عليها مؤلفه، ثم سار العرف بعد ذلك على إباحة الضبط والترقيم، من حيث كان المحقق أدرى بالنص وصاحبه، وأَوْلى بأن يضبطه فلا يدعه لغيرِ ذوي الدراية والخبرة. والموقف هنا هو موقف علماء الحديث حين اختلفوا على شكل ما يشكل وإعجام ما يعجم، ثم رأوا الإباحة للضبط عمومًا، ما يشكل وما لا يشكل؛ لأن المبتدئ وغيرَ المتبحر في العلم لا يميز ما يشكل وما لا يشكل، ولا صوابَ الإعراب من خطئه، والله أعلم.

وفي نشر النصوص المحققة، إذا كان ما يضعه المحقق من علامات الضبط يسيرًا، فعليه أن يثبت ذلك في الهامش حيثما كان، أما إذا كان الضبط من عنده عامًّا فالواجب أن يشير في المقدمة إلى ذلك، احتمالًا لمسئوليته عما يضع من علامات الضبط، ولكي يترك الباب مفتوحًا لتعديلٍ في ضبطه يبدو لغيره من الدارسين المحققين.

***

المرحلة الثانية من التوثيق:

تحقيق المتن

كل ما مضى من إجراءات التوثيق، قاصرة على توثيق المخطوط بوجه عام؛ كي يطمأن إلى صحة سنده، ويقدم كما تركه مؤلفه. وتبقى مرحلة تحقيق المتن نفسه، كلمة كلمة وجملة جملة.

والعملُ في هذه المرحلة يحسبه بعض العصريين تزيُّدًا يضيف عبئًا على المحقق ويثقل النص، وآخرون منهم يحسبون هذا من خدمة النص تطوعًا.

والواقع أنها في تقدير المنهج العلمي، تحقيق معتبر في توثيق النص؛ ففحص الألفاظ وتحديد دلالتها قد يكشف عن زيف جزئي أو عام. وتحقيق الأعلام والشواهد، ضروريٌّ لعملية التوثيق؛ لنطمئن إلى أن هذه الأعلام والشواهد ليس فيها ما تأخر عن عصر النص، أو ما لم تعرفه بيئته.

وتتبع في هذه المرحلة كلها، قواعد المنهج التي نشير إليها في (**دراسة النص**). وقبل أن نفرغ لها، نوجه إلى أن ما ذكرناه من قواعد توثيق المخطوط؛ هو المتبع في **توثيق المصادر** لكل ما تنقل في دراساتك من كتبِ سواك، أو توثيق ما نقلوه.

فمفروض عليك:

١- إثبات المصدر الذي نقلتَ منه. مع التمييز بين المصادر والمراجع؛ **فالمصادر هي أصول** المادة أو الفقرة المنقولة. ولا يجوز أن تأخذ هذه المادة من مرجع نقل عنها، وإنما ترجع إلى الأصل المنقول عنه. ويجب أن يرسخ في منهجك، أنه ما من دارس متأخر يمكن أن

يُعـدَّ، عـلى أي وجه، مصـدرًا لمادة أدبيـة أو تاريخية مـن عصر مضى، فليس لـك أن تأخذ قصيدة لأبي العلاء مثلًا من الأسـتاذ الدكتور طه حسـين أو من معجم ياقوت. بل ترجع إلى مصدرهـا في الديـوان نفسـه. ولا يعفيـك مـن الرجـوع إلى المصدر كـون الناقل الذي ترجـع إليه ثقـة أو حجة. فلا كبيرَ في العلـم، وكلُّ ناقل عُرضة للسـهو أو الغفلة والخطأ. ومـع الطمأنينـة إلى ضبطـه في النقـل، يبقـى احتمال أن يكـون النـصّ المنقول مبتـورًا من سـياقه، أو اسـتغنى الناقـل فيـه عـن كلمة أو فقـرة لها خطرهـا في تحديدِ الدلالـة وتوجيه المعنى .

وإنـما يعَـدُّ الـدارس لأبي العلاء مثلًا، مرجعًا فيـما قدم من رأى له فيه وليـس مصدرًا لنص أدبي مـن تـراث أبي العلاء، أو خبر من أخبـار حياته وعصره.

٢- تحديـد صفـة النقل؛ فـإذا كان المنقول بنصـه، فالواجب أن تميزه بين قوسـين لكيلا يختلط بغـيره. وإن كان اسـتخلاصًا أو فهمًا، أو رواية بالمعنى، فالواجـب أن تبين ذلك مع إثبات المصـدر على كل حال.

٣- تحديـد طريـقِ أخـذِك لما تنقل عن سـواك. هل كان سـماعًا أو مكاتبة مـن معاصريك؟ أو كان وجـادة فيـما تطمئن إلى خـط صاحبه؟ أو كان نقلًا عـن دارس لم يدركْ عصر المؤلف، وأثبت سـندَه أو لم يثبته؟

ويُتَّقـى التدليـس هنا بحدودِه المصطلـح عليها في علم الحديث، لتدليس الإسـناد وتدليس الشـيوخ. ويضـاف إليها تدليـس المتن نفسـه -وهو ما لم تـدع حاجة إليـه في الحديث- وذلك أن ينقـل الناقـل فقرة مـن مصدر معتمـد ولا يغير من لفظه، لكنـه يبتره من سِـياقه، أو يقتصر منـه عـلى ما يؤيد دعوى له، بحـذف كلمة أو فقرة يتغير بها الحكـم في الدعوى. وهذا التدليس في المتـن هـو أخطر ما نواجهـه في القضايـا الأدبية ذاتِ الصلـة بالأوضاع السياسـية والأهواء الحزبيـة والعصبيات المذهبية.

دراسة النص

١- ما حول النص:

لا تكون الدراسة الأدبية صحيحة، إذا لم تقم على وثائقَ من نصوص محقَّقَة. وتبدأ دراسةُ النص بمعرفة ما حوله من ظروف الزمان والمكان، وكلِّ ما يتصل بالنص من قرب أو بعد:

وأول ذلك أن نعرف البيئة العامة لعصره ومجتمعه، وهي بيئة يشترك فيها أبناء الجيل الواحد من البلد الواحد، ومن ثم ندرس البيئة الخاصة للأديب، قصدًا إلى معرفة الملامح المميزة لشخصيته. وتأتي بعد ذلك دراسة بيئة النصِّ التي أحاطت به، والمؤثرات التي أثَّرت فيه، أو الدواعي التي وجَّهت إليه بطريق مباشرة أو غير مباشرة.

وما نحصله من دراسة ما حول النص: متى كتب؟ وأين؟ ولم؟ يبقى في انتظار عرْضِه على النتائج التي نصل إليها من:

٢- فهم النص:

- وتبدأ بالخدمة اللغوية لألفاظه، بمعرفة الدلالات المعجمية لِلَّفظِ في لغته، ثم يكون للسياق أن يحدد الدلالة الخاصة لهذا اللفظ في معجم كاتبه، ومعناه في نصه.

- يلي ذلك تحقيق **أعلام النص**؛ أما أعلام الأشخاص فيُرجع فيها إلى كتب الطبقات وتراجم الأعلام[١]، تبعًا لمجال التخصص الذي اشتهر فيه أو عُرف به صاحب النص، لكي يُلتمس في طبقته. وكتب الطبقات في المكتبة العربية مخدومة ووافية، وقد تتابع مصنفوها

---

(١) راجع: مادة (طبقة) في كتاب «كشف الظنون» لحاجي خليفة، الجزء الثاني، ط. إستانبول؛ وذلك لكي تعرف ما في تراثنا من كتب الطبقات.

فترجموا لأعيان الرجال جيلًا بعد جيل. ومن هذه الطبقات ما يقدمهم على اعتبار الترتيب التاريخي الزمني: كطبقات الفقهاء والقراء، ومثل شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي.

ومنها ما يقدم رجال التخصص الواحد على ترتيب أقطارهم: كخريدة القصر للعماد الأصفهاني، في أجزائه الخاصة بكل من: شعراء العراق والشام، ومصر، وإفريقية.

ومنها ما يختص بإقليم أو بلد واحد: كالذخيرة لابن بسام واليتيمة للثعالبي. ومنها ما يرتبهم حسب مكانتهم كطبقات الشعراء لابن سلام.

ومنها ما نُسِّق على الترتيب الهجائي لأسماء الأعلام: كإرشاد الأريب لياقوت الحموي، وهذا الترتيب قد يبدو سهلًا لنا، لكن وجه الصعوبة فيه أن أكثر أعلام العربية اشتهروا بألقابهم: كالأعشى والنابغة ومهلهل والخنساء والأحوص والمتنبي، أو بأنسابهم: كالبحتري والعبادي والحراني والموصلي والزمخشري والسيوطي والشافعي والبخاري، أو بكناهم: كأبي ذؤيب وأبي تمام وأبي العلاء.

ويزيد في صعوبة التماس تراجمهم في كتب الطبقات المرتبة على الأسماء، أن يشترك اثنان أو أكثر في المشهور من أسمائهم أو ألقابهم أو كناهم أو أنسابهم، كالهذلي: لكل الشعراء الهذليين، والطائي: لحاتم وأبي تمام والبحتري، والنابغة: للذبياني والجعدي ونابغة بني شيبان... .

وذلك ما يقتضي تحديدَ شخصية العَلَم واسمه؛ ليسهل الرجوعُ إلى ترجمته، ويقدم لنا كتاب «الأنساب» للسمعاني معونةً قيمة فيمن اشتهروا بأنسابهم، وكتاب «المؤتلف والمختلف» للآمدي معونة قيمة فيمن ائتلفت أسماؤهم واختلفت أشخاصهم من الشعراء. وكتاب «جمهرة أنساب العرب»، و«نسب قريش» معتبران من أصول المصادر في أنسابهم وقبائلهم.

وفي كل كتب الطبقات، ينبغي أن تعرف على وجه التحديد تاريخ تأليف الكتاب منها، أو تاريخ وفاة مؤلفه؛ وذلك لكيلا تبذلَ جهدًا عقيمًا في التماس ترجمةٍ فيه لأحد الأعلام الذين جاءوا بعد زمنه.

وأعلام الأماكن: تلتمس في مثل معجم بلدان ياقوت (ت ٦٣٦هـ)، وفي معجم ما استعجم للبكري، وفي القاموس الجغرافي لرمزي؛ وهو خاص بالبلدان العصرية القديمة. أما **البلدان** التي أنشئت بعد عصر هاتيك المعاجم، فتلتمس في المصورات والكتب الجغرافية.

وأسماء الكتب في المكتبة العربية: تلتمس في فهرست ابن النديم إلى منتصف القرن الرابع الهجري. وفي كشف الظنون لحاجي خليفة إلى القرن العاشر، ثم فهارس الكتب بعد ذلك.

وأعلام الحيوان: مثل فيل أبرهة، وهدهد سليمان، والجمل، وناقة البسوس، وداحس والغبراء... **وأعلام النبات**: كشجرة ذات أنواط، وشجرة العذراء. **والجماد**: كالحجر الأسود، والخورنق والسدير...، يمكن التماسها في مظانها من كتب التاريخ، وفي الموسّعات والمعاجم اللغوية.

***

وتحقق **شواهد النص** بالرجوع إلى مصادرها: فالشواهد القرآنية تلتمس في المصحف الشريف بالاستعانة بـ«المعجم المفهرس لألفاظ القرآن»، والأحاديث تراجع في الكتب الستة [المشهورة][1] بالصحاح، بالاستعانة بمعجم ألفاظ الحديث في «مفتاح كنوز السنة».

ولا مشقة في مراجعة الشواهد الشعرية التي ترد في النص بأسماء الشعراء، وإنما الصعوبة في الشواهد الشعرية المرسلة، وهي صعوبةٌ يجدها ذوو الخبرة بالشعر العربي، ممن يحدسون عصر الشاهد أو البيئة أو اسم قائله، فيصدُق حدسهم حينًا ويخطئ أحيانًا. ويضطرون إلى مراجعة عدد غير قليل من الدواوين والمجاميع الشعرية وكتب الأدب والأمالي، التماسًا لهذه الشواهد الشعرية المرسلة. وستظل الصعوبة قائمةً إلى أن يتم لنا إعداد فهرس لأشعار العرب مرتبٍ على القوافي. وذلك ما يحتاج إلى جهود باذلة مخلصة لعدد من المتخصصين يتفرغون لمثل هذا العمل الكبير.

---

(١) ما بين المعكوفين زيادة اقتضاها السياق. (الناشر)

بعد كل هذه المراحل الضرورية لتوثيق النص وتحقيق متنه ألفاظًا وأعلامًا وشواهد، نستطيع أن نقول: إننا قد فهمنا النص، ومن ثم نخطو إلى المرحلة الهامة وهي:

٣- الدراسة النقدية للنص:

وإجراءات التوثيق والتحقيق وخدمة النص، لا مجالَ فيها للرأي أو الاجتهاد، وإنما تخضع للضوابط المنهجية التي لا يَحِلُّ التهاون فيها أو الإخلال بها.

ولكن الأمر يختلف فيما بعد ذلك من دراسة نقدية للنص؛ ففيها جانبٌ ذاتي يتأثر بشخصية الدارس وعقليته وثقافته ورهافة حِسِّه وذوقه.

وفيها كذلك جانبٌ موضوعي يخضع لقواعد المنهج في استقراء خصائص النص، واستيعاب أقوال الدارسين فيه.

وتتسع الدراسة النقدية لمحاولات تتناول النصَّ من مختلف الزوايا، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- تحديد مكانة النص في آثار صاحبه، وفي النصوص الأخرى في موضوعه. وتحتاج هذه الموازنة إلى تتبع المحاولات السابقة في ميدانه، وبيان مدى تأثره بها، وما انفرد به عنها أو أضافه إليها.

- وربما اتجهت المحاولة إلى مجال الدرس المقارن، حين يلتقي النصُّ مع نصوصٍ أخرى من غير بيئته أو في غير لغته، في ظواهر متماثلة أو مشتركة يتتبعها الدارس بالفحص والاستقراء: كـ«رسالة الغفران»، و«الكوميديا الإلهية» لدانتي؛ و«الفردوس المفقود» للشاعر الإنجليزي ملتون، و«التوابع والزوابع» لابن شُهيد الأندلسي.

- تحديد وضع النص في الميزان النقدي، بجمع أحكام النقاد وآراء الدارسين فيه، قدامى ومحدثين. وعرضها على النص لتقرير ما يقبله منها وما يرفضه، ثم مناقشة هذه الأحكام النقدية، لا قصدًا إلى تجريحها ونبذها بل قصدًا إلى الوصول إلى ما تطمئن إليه منها بعد أن استوعبتَ النصَّ فهمًا ودراية. ومن حقك، بل من واجبك، ألا تسلم بأحكام سابقة مهما يكن حظُّها من الرسوخ والذيوع والسيطرة على المجال الأدبي. فالمنهج لا يعترف بأحكام

بديهية مفروغ منها، وإنما يفرط الدارس في كرامته العقلية حين يتقبل مسلَّمات لم يفحصها ويقتنع بها.

والمسوغ الوحيد لمصادرة حقك في المناقشة والحكم، هو أن تتصدى لقضيةٍ أدبية لم تستكملْ مستنداتها الموثقة، ولم تطلعْ على كلِّ كلمة قيلت فيها، فتكون كالمحامي الذي يدخل مجلسَ القضاء للمرافعة في قضية، دون أن يستعد لها بكل ما تحتاج إليه من وثائق ومستندات، أو يبدأ في مرافعته قبل أن يطلع على (ملف أوراقها) ويتدبر ما فيها كلمة كلمة، ويحدد موقفه منها ويراجع فيها مواد القانون وأقوالَ الشراح والمفسرين، ويستقرئ ما لها من سوابق مماثلة.

***

وثمرة كل هذا الجهد الشاق المبذول، تقدمها في النتائج التي وصلتَ إليها؛ نسخًا أو تأييدًا أو تعديلًا وتصحيحًا لأحكام سابقة على النص، أو إضافة جديدة مما هدى إليه الفحص والاستقراء.

ويدخل في النتائج ما يقدم النصُّ، من حيث هو وثيقة تاريخية، من ألفاظ أو دلالات أو صيغ وأساليبَ استحدثها المؤلف أو عصره، والملامح الفكرية والحضارية لبيئته وأوضاع مجتمعه.

منهج الدراسة القرآنية(*)

بعد الذي قدمنا من مبادئ عامة لمنهج علماء الحديث ودراسة النص الأدبي، يأخذ النص القرآني مكانه الأعلى في منهج دراسة النص، لا يصل إليه إلا الذين صح لهم فقه العربية والدراية بعلوم الإسلام، ورسخ منهجهم في خدمة النصوص العربية؛ ليجدوا في الدراسة القرآنية فوق ما يطمحون إليه من دقة وأصالة. وإذ تلتقي دراسة النصوص عند الأصول المنهجية العامة، يتفرد الدرس القرآني بمنهجه الخاص المتميز:

- سائر النصوص، يبدأ عملنا فيها بتوثيق أسانيدها وتحقيق متونها. والنص القرآني مستغن عن كل هذا، بما تم له من توثيق لم يمسسه بعده أدنى تبديل، ولم تتعلق به شبهة من أي تحريف.

في عصر الوحي، تم تدوينه وترتيب آياته وسوره، كما بلَّغه الرسول عليه الصلاة والسلام، وتحت إشرافه، بأقلام كُتّاب الوحي الذين اختارهم المصطفى، غير مكتفٍ بأن يحفظه الصحابة في صدورهم.

وتوفي محمد عليه الصلاة والسلام، والقرآن كله محفوظ في صدور الصحابة، مدون كله على ما تيسر من الرقاع والعُسب وألواح الأكتاف ورقاق الحجارة، وإن لم يجمعه كتاب واحد.

(*) هذه كلمة موجزة في المنهج، تفصيلها في كتاب «مناهج تجديد» لأستاذنا أمين الخولي، ط. دار المعرفة؛ ومعه دراسات تطبيقية على المنهج، في «التفسير البياني للقرآن الكريم»، ومقال «في الإنسان: دراسة قرآنية»، ط. دار المعارف.

في عهد «الصديق أبي بكر» أول الخلفاء الراشدين، تم جمع القرآن من صحفه المتفرقة، وأودع مجموعًا في مصحف، عند أم المؤمنين «حفصة بنت عمر».

وفي عهد الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» وُحِّدت قراءة المصحف على حرفٍ واحد، ونُسخت منه نُسخ وُزعت على الأمصار الإسلامية، مع الأمر بأن يُحرق ما عداها من مصاحف، بمشورة الصحابة وإقرارهم.

وبالمصحف العثماني الإمام، لم يبق أي خلاف إلا في طريقة القراءة للمصحف الواحد؛ من حيث المسلك الصوتي وكيفية الأداء لما يحتمله رسم الكلمات القرآنية. وهذه القراءة أيضًا لم تترك من غير ضابط، بل عرفت الأمصار الإسلامية من ذلك الزمن المبكر، أئمة من جيل التابعين يرجع إليهم الناس في إقراء القرآن على ما تلقوه من الصحابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثم لما كثر قراء القرآن، نظر الناس في كل مصر إلى إمام مشهور بالفقه والأمانة وحسن الدين وكمال العلم، وقد طال عمره منقطعًا إلى الإقراء، وأجمع أهل المصر على عدالته.

وعلى رأس المائة الثالثة، اقتصر «أبو بكر بن مجاهد»، شيخ القراء في بغداد، على القراءات السبع المشهورة للأئمة السبعة:

«عبد الله بن كثير المكي، ونافع بن عبد الرحمن المدني، وعبد الله بن عامر الدمشقي، وأبي عمرو بن العلاء البصري، وعاصم بن أبي النجود، وحمزة بن حبيب الزيات، وأبي علي بن حمزة الكسائي؛ الكوفيين».

وتنقلت القراءات السبع المتفق عليها عبر الزمن بالتواتر، متصلة الإسناد طبقة عن طبقة، إلى القراء السبعة الأئمة.

ومهما تختلف هذه القراءات في طرق الأداء، فإنها تلتقي جميعًا في: اتصال إسنادها، وموافقتها لغة العرب ورسمَ المصحف العثماني الإمام.

وتتابعت أجيال من المحققين على خدمة القراءاتِ وصُنِّفت كتب في نَقْط المصاحف، وفي ضوابط الوقف وسائر قواعد التجويد، على القراءات السبع التي يُقرأ بها القرآن اليوم في

الأقطار الإسلامية، على ما قرأه به الأئمة السبعة بالإسناد المتصل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام.

❊ ❊ ❊

– ويشغلنا في دراسة النصوص معرفة المؤلف وبيئته ووراثته وثقافته وتاريخ حياته. وذلك ما يعفينا منه في القرآن، كونه وحيًا منزَّلًا من الله جل جلاله. وخصوصية الوحي، لا تلزم الدارسين المسلمين فحسب، بل يفرضها المنهج على أي دارس للقرآن، مسلمًا أو غير مسلم، متدينًا أو ملحدًا؛ لأن الأمر فيها لا يرتهن بعقيدة الدارس، وإنما يخضع للمنهج العلمي الذي يُلزم دارس النص أن يقدر طبيعته وصِفَته، فبغير هذا التقدير يختل المنهج ويتعثر الدارس في فهم النص، وتغيب عنه دلالاته ومراميه.

❊ ❊ ❊

من ثم، يبدأ المنهج لدراسة النص القرآني:

١- من حيث مكان النزول للسور والآيات؛ ننظر فيها إلى المكي منها والمدني، على المصطلح فيهما: ما نزل من القرآن قبل الهجرة، وما نزل بعدها.

مع التفات إلى ما يكون في السورة المكية من آيات نزلت بالمدينة، أو في السورة المدنية من آيات نزلت بمكة، فمثلًا:

سورة البقرة مدنية، إلا آية (٢٨١)، نزلت بمنى في حجة الوداع.

وسورة المائدة مدنية، إلا الآية الثالثة، نزلت بعرفات في حجة الوداع كذلك.

وسورة التوبة مدنية، إلا الآيتين الأخيرتين، فمكيتان.

وسورة الشعراء مكية، إلا الآيات: (١٩٧) و(٢٢٤) إلى آخر السورة، نزلت بمكة.

وسورة القمر مكية، إلا الآيات المدنية (٤٤ - ٤٦).

ومع التفاتٍ كذلك، إلى ما يكون قد نزل من الآيات في مكان غير مكة والمدينة. فمثلًا:

سورة الفتح، معتبرة من السورة المدنية بنزولها بعد الهجرة. وإن تكن قد نزلت في الطريق إلى المدينة بعد الانصراف من الحديبية.

وسورة الحج، مدنية كذلك، إلا الآيات من (٥٢ - ٥٥)، فنزلت بين مكة والمدينة.

ومن حيث الزمن؛ ننظر إلى السور القرآنية على ترتيب النزول، وهو يختلف عن ترتيب المصحف؛ ففي ترتيب المصحف، تأتي الفاتحة في أوله، وتليها البقرة ثم آل عمران والنساء والمائدة والأنعام.

والمشهور في ترتيب نزولها: الفاتحة، خامسة السور المكية؛ والبقرة أولى المدنيات، السابعة والثمانون في الترتيب العام للنزول؛ وآل عمران، الثالثة في المدنيات، والتاسعة والثمانون في الترتيب العام؛ والنساء، سادسة المدنيات، الثانية والتسعون في النزول؛ والمائدة، السادسة والعشرون، من السور المدنية؛ والأنعام، الخامسة والخمسون من المكيات...

ويرجع في هذا إلى ترتيب النزول، في مثل كتاب «البرهان في علوم القرآن» للزركشي، و«الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي.

٢- وأما عن الظروف والأحوال التي لابَست نزول الآية أو السورة، فنحن ننظر فيها إلى تاريخ العرب في أواخر الجاهلية وعصر المبعث، ونستأنس بوجه خاص، بما رُوي في أسباب النزول.

مع التفاتٍ فيها إلى:

- أن السببية فيها ليست بمعنى العِلِّية، أي لا ترتبط الآية بسبب نزولها ارتباط العلة بالمعلول؛ إذ لا يملك أحد أن يقول: إنه لولا هذا السبب لما نزلت الآية.

- أن المرويات في أسباب النزول، يكثر فيها الوهم باعتراف الأقدمين أنفسهم، بمعنى أن الذين عاصروا نزول السورة أو الآية، ربطها كل منهم بما وهِم أو فهِم أنه السبب في نزولها. ومن هنا تختلف أقوالهم في أسباب نزول الآية الواحدة، فلا يُحمل هذا الاختلاف على غير الوهم.

- أن العبرة على أي حال، بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وهذه قاعدة أصولية، تعفينا من التعرض لما اختلفوا فيه من أسباب النزول.

***

وفي خدمة النص:

تعتمد الدراسة القرآنية على المنهج الاستقرائي دقيقًا وكاملًا؛ إذ يتيح لنا المصحف أن نستقرئ كل ما فيه مما يتعلق بالموضوع الذي ندرسه، أو الكلمة التي نلتمس دلالتها القرآنية.

وفهم اللفظ في العربية، لغة القرآن، ضرورة لابدَّ منها؛ إذ لا يمكن لدارس أن يشتغل بنص لا يفقه لغته. وهنا تواجهنا مشكلة الدلالات المعجمية العديدة للكلمة الواحدة؛ فالمعاجم تحشد في اللفظ شتى المعاني ومختلف الاستعمال، ومنها ما هو غريب عن القرآن، وما هو متأخر عن زمن الوحي.

لكنها على أي حال، تتيح لنا أن نصل إلى الدلالة الأصيلة للكلمة في العربية، بتتبع تطورها من الاستعمال الحسي المادي، إلى المجازي المعنوي والاصطلاحي، ولمح الملحظ الدلالي المشترك بين صيغ المادة في شتى استعمالها؛ فالملاصقة مثلًا، أصل الدلالة في مادة (ش ع ر) تجدها في الحسي من شَعْر وشِعار، وفي المعنوي والاصطلاحي من شُعور وشِعْر، ملاصقة وجدانية.

والمَيْل أصل الدلالة في مادة (زور) تجده في الحسي من الزَّوْر والأزور، وفي المجازي والمعنوي من الزيارة والازورار، وفي الزُّورِ ميلًا عن الحق والهدى.

ويكفينا هذا الملحظ المشترك، لفهم الدلالة الأصلية لمادة الكلمة في العربية، ثم يعطي المصحف الدلالة القرآنية، باستقراء كل ما فيه من مادة الكلمة، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في المصحف كله.

وتعرفون أن القرآن استحدث لكثير من الكلمات دلالات إسلامية لم يكن للعربية عهد بها في الجاهلية، وكذلك استحدثت العصور والبيئات، بعد عصر الوحي، دلالات طارئة لا يقبلها نص القرآن.

ولا سبيل إلى اتقاء هذه الدلالات الطارئة، إلا بالاستقراء الكامل، يعطي الدلالة القرآنية للكلمة.

الساعة مثلًا: عرفتها العربية قبل الإسلام، جزءًا قليلًا من الوقت، وظرفَ زمان. واستحدثت العصور المتأخرة دلالة زمنية محددة للساعة ثم الآلة الضابطة للوقت.

ويعطي الاستقراء الدلالة القرآنية الخاصة للساعة؛ فحيثما جاءت فيه معرفة بـ (ال)، فهي الساعة يوم القيامة، و(ال) فيها للعهد، لا للجنس.

وكلمة قرية نفهمها اليوم بدلالتها على أصغر وحدة في التقسيم الإداري للإقليم والمحافظة والمدن والقرى.

ويعطي الاستقراء دلالتها القرآنية على الحواضر، بل قد تأتي القرية فيه بمعنى الأمة والقوم: «وما من قرية إلا خلا فيها نذير»[1].

وأدق من هذا، أن الكلمة القرآنية لا تقوم مقامها كلمة قرآنية أخرى في غير سياقها، فمثلًا:

كلمتا نبي ورسول، على ما يبدو من ترادفهما، تأتي كل منهما في سياقها الخاص، فيمتنع الترادف، ونضل ضلالًا بعيدًا إذا فهمنا الآية: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [التكوير:١٩] بمعنى: إنه لقول نبي كريم!

وكلمتا حلم ورؤيا، تأتيان في المعاجم تفسيرًا لإحداهما بالأخرى، وتستقرأ آياتهما في القرآن، فلا تكون الرؤيا إلا للصادقة. أما الأحلام فأضغاث مختلطة من هواجس المنام.

وكلمتا إنس وإنسان، على وحدة مادتهما، تتميز كل منهما في البيان القرآني بدلالة خاصة؛ كلمة إنس تأتي دائمًا مع الجن، بدلالة متعينة على الإنسية، نقيض الوحشية. أما كلمة إنسان، فدلالة الإنسانية هي المتعينة فيه، باختصاصه بالقراءة والعلم والبيان والجدل، واحتماله المسئولية والوصية، وحمله أمانة التكليف، وتعرضه للابتلاء والفتنة والغرور والطغيان.

من ثم، لا نتعلق في فهم الكلمة القرآنية بالتماس كلمة أخرى تفسرها، وإنما همُّنا أن نفهم سر الكلمة في سياقها، فإن يكن تفسير، فعلى وجه الشرح والتقريب.

❊ ❊ ❊

وكذلك الأمر في الحروف والأساليب؛ نفهمها في العربية لغة القرآن، ثم يكون الاستقراء الكامل لمواضع ورودها في القرآن، هو الذي يعطي سر الحرف أو الأسلوب.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل المقصود الاستشهاد بآية ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنذِرُونَ﴾ [الشعراء:٢٠٨]، أو آية ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا﴾ [الفرقان:٥١]، والله أعلم. (الناشر).

ولا وجه في المنهج للقول بحرف زائد في النص أو تقدير حرف محذوف وهو مراد، بل المفروض أن نفهم النص كما هو، دون تقدير لمحذوف أو تأويل بزيادة. من حيث كان القرآن هو الكتاب العربي المبين الذي يجلو لنا العربية في أنقى صفائها وأصالتها، فتعرض عليه قواعد النحاة والبلاغيين، ولا يعرض عليها.

ونصوص الفصحى من الشعر الأصيل، تحتمل الضرورات الشعرية، كما تحتمل أن تكون تغيرت على ألسنة الرواة قبل عصر التدوين. والحديث، على علو فصاحته، يحتمل الرواية بالمعنى. ولا مجال في النص القرآني لقولٍ بضرورة أو رواية بمعنى؛ ففيم التأويل والتقدير؟

***

تأتي بعد خدمة الحروف والألفاظ والأساليب، مرحلة الدراسة الموضوعية. نستقرئ فيها كل ما جاء في القرآن متعلقًا بالموضوع الذي ندرسه، ونرتب آياته على ترتيب نزولها، ونتدبر سياقها في ضوء المعروف لنا من ظروف وأحوال لابست النزول. مستأنسين في هذا بصحيح الحديث والسيرة النبوية، وطبقات الصحابة، وتاريخ عصر المبعث .

على أن يكون للقرآن القول الفصل فيما نشتغل به من دراسات قرآنية. وعليه نعرض أقوال المفسرين والإخباريين والفقهاء والمتكلمين، واللغويين والبلاغيين، ذاكرين دائمًا أن القرآن الكريم هو الأصل والمرجع، وأن الحديث الشريف شرح له وتفصيل.

ومتحرجين في كل ما نقدم من دراسات فيه، من الجزم بالحكم، بمثل تحرج الأئمة من سلفنا الصالح في قولهم المأثور: والله أعلم.

والتدريب العملي تطبيقًا على هذا المنهج لدراسة النص، هو الذي يجلوه ويُرسخه. ولعل فيما يلي من قضايا منهجية، مزيد إيضاح لما ضاقت هذه المقدمة عن استيعابه.

قضايا منهجية

- درس للمنهج من الإمام مالك.
- التفسير الأدبي للتاريخ.
- وثائق النصوص الأدبية: بين حرية المحقق الناشر وحق التاريخ والمنهج.

درس للمنهج من الإمام مالك(*)

«مـا كان شيء أشـدَّ عليَّ مـن أن أُسـأل عن مسـألة من الحلال والحـرام؛ لأن هـذا هو القطـع في حكم الله، ولقـد أدركنا أهل العلـم ببلدنـا -دار الهجرة- وإن أحدهم إذا سئل في المسـألة: أحـلال هي أم حـرام؟ كأنما المـوت أشرف عليه».

«العلم في الدين: آية محكمة، أو سنة مبينة ثابتة، أو: لا أدري».

مالك بن أنس

(*) محاضرة ألقيت في «أسبوع الإمام مالك» بالمغـرب، ربيع الأول ١٣٩١/ مايو ١٩٧١، في الذكرى الألفية لمولد إمام دار الهجرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:١٧]

صدق الله العظيم

تلقيت الدعوة الكريمة لأشارك في هذا المهرجان العلمي المشهود، مع بقية السلف الصالح من علمائكم الذين حملوا مذهب الإمام مالك، فيما حملوا من منار الإسلام الذي وجدَ في هذه الجبهة المغربية مأمنًا وملاذًا. وقد سهرت على المدى الطويل تحميه من أعاصير الغزو، وتحميه عقيدةً وعلمًا وحضارة وتراثًا.

وكنت بحيث أتهيب الكلام عن الإمام مالك، مع هذه الصفوة من فقهائكم، لولا ما أشرف به من تدريس القرآن الكريم في دار الحديث الحسنية وكلية الشريعة بجامعة القرويين، وما أعتز به من شرف الانتماء إلى المدرسة الإسلامية التي وصلتني من عهد الطلب بالإمام مالك وأصحابه وتلاميذه، وقدَّمت لي من زاد الطريق: «موطأه» الإمام، و«مُدَوَّنة» عالِمكم سَحْنون في فقهه، و«ترتيب المدارك» لقاضيكم عياض في أعلام مذهبه، مع ما قدمتْ لي من أصيل تراث المغاربة في علوم العربية والإسلام.

ثم كانت لي بعد ذلك صحبةٌ طويلة وثيقة بالإمام مالك، حين جلست سنينَ دأبًا إلى أستاذي أمين الخولي، يُملي علَيَّ ترجمتَه المحررة للإمام مالك، وأقرؤها عليه. وأتصل خلال ذلك بما في خزانة دارنا من مصادر دراسة الإمام، في آثاره ومدرسته، وفي كتب الحديث والفقه والأصول والتراجم والطبقات.

(١)

وأتقي مع ذلك أن أتحدث، هنا بالمغرب، في فقه الإمام مالك، كراهةَ أن أكون كمن «يحمل التمرَ إلى هجرَ»، حسبي أن أتحدث في المنهج، من حيث أتيح لي الاتصال بمناهج القدامى والمحدثين، من مسلمين وفرنجة، وكان لي من دروس الإمام مالك، في مدرسة الحديث والفقه والأصول، ما أجدى عليَّ فيما آخذ به نفسي وطلابي، من منهجية لا يهون التفريط في مبادئها وضوابطها، مهما تشتد صرامةً ودقة، ومهما تكلفنا من جهد ومشقة.

وأُقدِّر، وتقدرون معي، أن أبناءنا في هذا العصر قد تشعبت بهم سبل الدراسة، وفرقتهم شتى المدارس طرائق قددًا، وهم مشدودون إلى زمانهم، وقد خُلقوا له. فلعلي أبلغ منهم موقع التأثير حين أقدم إليهم من دروس الإمام مالك في المنهج، ما لا يستغني عنه أي دارس منهم، في أي مجال للتخصص.

وأبناؤنا يشهدون في عصر القمر، احتفالنا بالإمام مالك، ومن حقهم أن يعرفوا موازين القيم التي وضعته فينا هذا الموضع، وأحيت مذهبه ومدرسته على امتداد الزمان والمكان.

ومن حقهم أن يرسخ فيهم الإيمان بضمير أمتهم التي أعطته هذه الحياة الطويلة السخية، عبر آماد وأبعاد.

«مالك بن أنس» ولد في أواخر القرن الهجري الأول، ورحل عن الدنيا قبل مغيب القرن الثاني للهجرة؛ ففيم بقي ملء الحياة عبر هاتيك القرون الطوال؟

في «ذي المَرْوَة» شمال المدينة المنورة كان مولده، وفي جوار الحرم المدني كانت داره، وفي الروضة الشريفة كانت مدرسته ومعهده، لم يبرح دار الهجرة إلى أبعد من مكة، وفي البقيع كان مثواه.

وهذا مذهبه يعبر الأبعاد ما بين أقاصي المشرق والمغرب، تحمله أجيال من تلاميذه العلماء من الساحل الآسيوي للمحيط الهادي، إلى الساحل المغربي والأندلسي للمحيط الأطلنطي، وتقوم له هنا وهناك وهنالك، في المغرب الكبير والشمال الأفريقي، وفي صعيد مصر والسودان، وفي الحجاز والأحساء وإمارات الخليج والشرق الإسلامي الأقصى، مدرسة فقهية عامرة الرحاب ممتدة الآفاق، تُذكِّر الغافلين منا بآية الله تعالى فينا:

﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:١٧]

***

(٢)

لعل أول ما أعيه من دروس الإمام مالك، قوله:

«بلغني أن العلماء يُسألون يوم القيامة عما يُسأل عنه الأنبياء».

وهـي كلمـة جامعة، تضـع العلماء أمـام مسـئوليتهم الباهظة فيـما يحملون من أمانـة العلم الصعبة.

ويعوزنـا في هذا العصر شـعار أصيـل لجامعاتنـا ومعاهدنـا العلمية، يميز رسـالتها ويحدد موقعهـا الحيـوي في الوجود العـام للأمة.

ولسـت أجد شـعارًا لجامعاتنا أعز وآصل من كلمة الإمام مالك في مسـئولية العلماء. ولقد كان للمغرب الطيب فضل المبادرة إلى الدعوة لتأسـيس جامعة للجامعات الإسـلامية، بمؤتمر فـاس -في سـبتمبر ١٩٦٩- بتوجيـه من أمـير المؤمنين جلالة الملك الحسـن الثـاني حفظه الله، وفي رعايته.

وإنه لمرجو لأن يسعى لدى جامعاتنا الإسلامية بهذا الشعار الأصيل الجليل المميز.

❊ ❊ ❊

ومن دروس الإمام مالك للمنهج، وعيت كلمته في إجازته العلمية:

«ليس كلُّ مَـن أحـبَّ أن يجلـس للحديث والفتيـا جلس، حتى يشـاورَ فيه أهـل الصلاح والفضـل والجهـة [الاختصـاص] فـإن رأوه لذلـك أهـلًا، جلـس. وما جلسـت حتى شـهد سـبعون شـيخًا من أهـل العلـم أني موضـع لذلك».

ومنهـا يعـرف أبناؤنـا أن العلـم ليـس بضاعـة رخيصة مبذولـة لغـير أهلـه، ويُدركون أن الوصـول إلى المراكـز العلميـة، لم يكن قط ولن يكون أبدًا، تسـللًا وخطفًـا أو اغتصابًا وادعاء.

ولعلهـا تصحـح فيهم كذلك، زعـم مَن وهِموا أن الأئمة من السـلف الصالح «لم يدرسـوا الديـن في معهد ولم تكن لهـم مؤهلات غير الفطرة السـليمة!».

الإمـام مالـك لم يصل إلى مجلسـه العلمي بغير دراسـة مؤهلة، بل تعلم في مدرسـة، وسـار عـلى منهج مقـرر، وتلقى من شـيوخ كبـار انقطع لبعضهم سـنين دأبًا.

ثـم لم يجلـس مـن تلقاء نفسـه للفتيـا والتدريس دون إجـازة علمية مـن فقهـاء زمانه؛ أهل العلـم والفضل وجهـة الاختصاص.

أما مدرسته، فكانت (المسجد النبوي بالمدينة) في (الروضة الشريفة) ما بين القبر والمنبر. وفي هذه المدرسة يقول «ابن شهاب الزهري»، أحد شيوخ مالك: «جمعنا هذا العلم من رجال في الروضة» وعدَّ من هؤلاء الرجال سبعةً من فقهاء دار الهجرة.

على أن مالكًا لم يدخل هذه المدرسة إلا بعد أن تأهل لها في مكتب تحفيظ القرآن، فأتم حفظه ثم أتقن تجويده قراءةً على «نافع بن عبد الرحمن»، إمام أهل المدينة في القراءة، وأحد القراء السبعة الأئمة.

وأما عن منهج دراسة مالك، فكان فيما حدده مؤرخوه: يستوعب «كل ما يستعان به على فهم القرآن، من علوم العربية وسنن الرسول عليه الصلاة والسلام، وأحكام القرآن وعلومه، والسير والمغازي، مع قدر من الحساب والرياضيات».

وأما شيوخه الذين أخذ العلم عنهم، فمنهم:

ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن: الذي اشتهر بربيعة الرأي، وقيل عنه: ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة.

وابنُ هُرْمُز الأصم: الذي انقطع إليه مالك سبع سنين وأكثر، لم يخلطه بغيره، وفيه يقول ربيعة الرأي: «ما رأيت عالمًا قط بعينيك إلا ذاك الأصمَّ، ابن هرمز».

وابن شهاب الزهري: أعلمُ الحفاظ بالحديث، كان إذا جلس في بيته شغل بكتبه عن كل أمور الدنيا فتقول له امرأته: «والله لهذه الكتب أشدُّ عليَّ من ثلاث ضرائر».

ونافعٌ مولى عبد الله بن عمر: الملقب بالإمام العلم، وأحدُ رجال السلسلة الذهبية في إسناد الحديث، وفيه قال تلميذه مالك: «كنتُ إذا سمعت حديثَ نافع عن ابن عمر، لا أبالي ألا أسمعه من أحد غيره».

والإمام جعفر الصادق: الذي تخصه الشيعة بأسرار التفسير، وتنسب إليه كتابًا فيه كل ما يحتاجون إليه من علم القرآن.

ومحمد بن المنكدر: أحد فقهاء المدينة الأعلام، وسيد القراء التقي العابد. يقول مالك: «كنت إذا وجدتُ في قلبي قسوة، آتي ابنَ المنكدر فأنظر إليه نظرةً فأبغض نفسي أيامًا».

وغيرهم كثير، وصل بهم بعض مؤرخي مالك إلى بضع مئات من الشيوخ، وذكر منهم الإمام سبعين شيخًا في إجازته العلمية: «وما جلست حتى شهد لي سبعون شيخًا من أهل العلم أني موضع لذلك».

***

وأبناؤنا يتعجلون الوصول، وقد يسمعون من يباهي منا بأنه فرغ من دراسة موضوع وألف فيه كتابًا في شهر أو بضعة أشهر، فليذكروا أن الإمام مالكًا أمضى أكثرَ من أربعين سنة في تصنيف كتابه «الموطأ» الإمام. أخرج ابن عبد البر عن عمر بن عبد الواحد صاحب الأوزاعي، قال: «عرضنا على مالك الموطأ في أربعين يومًا، فقال: كتابٌ ألفتُه في أربعين سنة، أخذتموه في أربعين يومًا؟ ما أقل ما تفقهون فيه!».

وأبناؤنا يسمعون من يدَّعي منا لكتاب أَلَّفه، أنه قال فيه الكلمة الأخيرة ولم يترك فيه مجالًا لتعديل أو تغيير، فليعلموا أن الإمام مالكًا ظل ما عاش يعيد النظر في «الموطأ»، ويطرح منه ما ساوره فيه أدنى شك، حتى قال بعضهم: «عِلمُ الناس في زيادةٍ، وعلم مالك في نقصان» لفرط التحري.

***

وأقدم مع كلمة الإمام في إجازته العلمية، قوله في حرمِة التخصص:

«لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتابَ الله إلا جعلته نكالًا».

لعلها تضبط جموع من يجترئون على نشر كتب في التفسير وفي الإسلام دون أن تصح لهم قراءة القرآن أصلًا، فضلًا عن أن يصح لهم فقه علومه، والدراية بأسرار لغته.

كلمة الإمام تضع الحدود الفاصلة بين ما يباح لكل الناس من قراءة أي كتاب شاءوا، وما لا يباح من خوض في أي علم بغير علم.

بين حق الاجتهاد، بقيوده، لأهل التخصص، وفوضى الادعاء وبدع الفتيا العصرية في الشريعة وتأويل كتابها المحكم.

لا أحد يحجر على أي إنسان في أن يفهم القرآن لنفسه ويتدبر هداه، ولكن الحجر أن يقرأه في الناس دون أن تصح له تلاوته على شيوخ القراءة، وأن يفسره للناس على هواه بغير علم.

ومن هنا كان الحظر التقليدي على الطالب في المدرسة الإسلامية: «لا تأخذ القرآن عن مُصْحَفي، ولا العلم عن صُحُفي».

بمعنى النهي عن أخذ القرآن ممن قرأه في المصحف، ولم يتلقه تلقينًا على شيوخ القراءة، فيغيب عنه وجه الصواب في الضبط والوقف والوصل والمد والقصر والإشباع، وسائر قواعد علم القراءة والتجويد.

والصُّحُفي من ألقاب التجريح في منهج علماء الحديث؛ لأن من يأخذ العلم عن الصحف، بمعنى الورق والكتب، لا يصح فقهه أبدًا، ولا يؤمَن على شيء منه يعلمه للناس.

وكنا في عهد الطلب، نتمثل بقول «أثير الدين أبي حيان» في الصُحُفيين:

يَظُنُّ الغُمْرُ أن الكُتْبَ تَهْدِي ... أَخَا ذِهْنٍ لإدْرَاكِ العُلُوْمِ
وَمَا يَدْرِي الجَهُوْلُ بِأَنَّ فِيْهَا ... غَوَامِضُ حَيَّرَتْ عَقْلَ الفَهِيْمِ
إذَا رُمْتَ العُلُوْمَ بِغَيْرِ شَيْخٍ ... ضَلَلْتَ عَنِ الصِّرَاطِ المُسْتَقِيْمِ[1]

وحرمةُ التخصص التي يؤمن بها عصرنا، لم تكن قط موضع تفريط أو تهاون من سلفنا. وفي التفسير، كانت الدراية بعلوم العربية الشرطَ الأول للمفسر، ثم سائر علوم القرآن والحديث والتوحيد وأصول الدين وأحكام الفقه، مع ما لا يستغني عنه المفسر من معرفة بتاريخ الإسلام والفرق الإسلامية وعلم الكلام، ولم يتصد لأي علم منها تدريسًا وتصنيفًا، إلا أصحاب الدراية وأهل الجهة (الاختصاص).

الصحابة والتابعون أنفسهم رضوان الله عليهم، لم يكونوا جميعًا أصحاب فقه وفتيا، بل اشتهر منهم فيما ذكر الإمام ابن حزم في «الإحكام»: مائة ونيف وثلاثون من الصحابة الرجال والنساء، وستة عشر من فقهاء التابعين بمكة إلى زمن الإمام الشافعي، وسبعة وأربعون بالمدينة إلى زمن الإمام مالك الذي لم يكن لأحد أن يفتي وهو بالمدينة.

---

(١) لأثير الدين، أبيات أخرى في المعنى نفسه، تجدها مع أبياته هنا، على وجه مخطوط كتاب «الألفاظ الحديثية التي يرويها أكثر الناس ملحونة ومحرفة» لأبي سليمان الخطابي رقم (١٥١٠) حديث، خزانة دار الكتب بالقاهرة. وهو كتاب «**إصلاح غلط المحدثين**» **الذي نشر فيما بعد بتحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن. (الناشر).**

ويتصل بالتخصص، ما تعتز به المدرسة الإسلامية من توثيق الإسناد وموازين الرجال في الجرح والتعديل، حتى لا يؤخذ العلم من غير أهله، ولا يقبل من غير عدلٍ ضابط، و«مالك بن أنس» إمام في توثيق الإسناد وتمييز الرجال، وحين احتاجت الأمة إلى جمع الصحاح من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، وتخريجها وتوثيق إسنادها برواية العدل الضابط عن العدل الضابط إلى نهاية السند عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانت دروس الإمام مالك من أجلِّ ما أخذ علماء الحديث وجامعوه ليبلغوا بالمنهج النقلي للرواية، غاية الدقة والضبط والإتقان، يرجعون فيما يرجعون إلى كلمة جامعة للإمام مالك:

«لا يُؤخَذ العلم من أربعة: لا يؤخذ من سفيه، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا يؤخذ من كذّاب يكذب في أحاديث الناس؛ وإن كان لا يُتَّهم على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يؤخذ من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يَعرف ما يُحدِّث».

سئل رضي الله عنه: أيؤخذ العلم عمن ليس له طلب ولا مجالسة؟ فقال: لا. قيل له: أيؤخذ ممن هو صحيح ثقة غير أنه لا يحفظ ولا يفهم ما يحدث؟ فقال: لا يُكتب العلم إلا ممن يحفظ، ويكون قد طلب وجالس الشيوخ، وعرف وعمل، ويكون معه ورع.

وقال شعبة بن الحجاج: كان مالك أحد المُميِّزين، ولقد سمعته يقول: «ليس كل الناس يُكتب عنهم، وإن كان لهم فضلٌ في أنفسهم. إنما هي أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تؤخذ إلا من أهلها».

وقال صاحبه الفقيه معن بن عيسى: كنت أسأل مالكًا عن الحديث وأكرر عليه أسماء الرجال، فأقول: لم تركت فلانًا وكتبت عن فلان؟ فيقول لي: «لو كتبت عن كل ما سمعت لكان هذا البيت ملآنَ كتبًا، يا معن، اخترْ لدينك، ولا تكتب في ورقك إلا من تحتج به ولا يُحتج به عليك».

وطلاب العلم مظنة أن يخلطوا فيمن يأخذون عنهم، بين ورعهم وتقواهم، وما ينبغي لهم من فقه ودراية وضبط. وذلك ما نبَّه الإمام مالك إلى وجوب التمييز فيه، قال:

«لقد أدركت بالمدينة أقوامًا لو استسقي بهم المطرُ لسُقوا، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئًا كثيرًا، وما أخذت عن واحد منهم. وذلك أنهم كانوا ألزموا أنفسهم خوفَ الله والزهدَ،

وهذا الشأن -يعني العلمَ والفتيا- يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وصيانة وإتقان وعلم ...، فأما زهد بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، وليس هو بحجة ولا يحمل عنهم العلم».

وقال ابن أخته إسماعيل بن أويس: سمعت خالي مالكًا يقول:

«إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم. لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما أخذت عنهم شيئًا، وإن أحدهم لو اؤتمن على بيت مال لكان به أمينًا؛ لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن. فقدم علينا ابن شهاب - الزهري - فكنا نزدحم على بابه». واشتهرت فينا كلمة مالك: «كم من أخ لي بالمدينة أرجو دعوته ولا أقبل شهادته».

واشتهر معها ما عرف عنه من بصر بالرواة وتمييز للرجال فكان الحجةَ في التوثيق. قال الإمام الشافعي: «إذا جاءك الحديث عن مالك فشدَّ به على يديك. وإذا جاء الأثر فمالكٌ النجمُ».

وعن سفيان بن عيينة قال: «من نحن عند مالك؟ إنما كنا نتتبع آثار مالك وننظر إلى الشيخ إن كان مالكٌ كتب عنه، وإلا تركناه».

وقال الأثرم: سألت أحمد بن حنبل عن عمرو بن أبي عمر مولى المطلب، فقال: «يزين أمرَه عندي أن مالكًا روى عنه».

وقال البخاري: «أصحُّ الأسانيد مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر».

وقال ابن حبان في «الثقات»: «كان مالك أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة، وأعرض عمن ليس بثقة في الحديث، ولم يرو إلا ما صحَّ، ولا يحدث إلا عن ثقة مع الفقه والدين والفضل والنسك. وبه تخرج الشافعي».

❊ ❊ ❊

وهم يذكرون مع ذلك كلمته المأثورة:

«أعراض الناس حفرة من نار، لا يوقف عليها إلا في الشهادة والعلم»، فيشفقون من ثقل التبعة في نقد الرجال وتخريج الرواة، مع إدراكهم لضرورة هذا النقد لحماية الدين وكونه شهادة لا غيبة. نقل ابن الصلاح في «المقدمة»: أن ابن أبي حاتم الرازي كان يقرأ في

الناس كتابه في «الجرح والتعديل»، فقال يحيى بن معين، أحد وجوه النقاد، مسترجعًا: «إنا لنطعن على أقوام لعلهم قد حطوا رحالهم في الجنة منذ أكثر من مائتي سنة»، فبكى ابن ابي حاتم وارتعد حتى سقط الكتاب من يده[1].

***

ومن دروس الإمام الذي لم يكن لأحد أن يفتي وهو بالمدينة، أُقدِّم للمنهج كلمته الجليلة: «لا أدري». وعاها الإمام منذ تلقاها في عهد الطلب من وصية شيخه ابن هرمز:

«ينبغي أن يورث العالِمُ جلساءَه قول: لا أدري، فإن العالم إذا أخطأ (لا أدري)، أصيبت مقاتله».

ومنها نأخذ لعصرنا مبدأ منهجيًّا تفتقده حياتنا العلمية وتجد فيه المقياس الضابط للخلقية العلمية النقية المبرأة من شوائب الغرور والزهو والادعاء. وما أقل الذين يقولون منا: لا ندري، حين يُسألون فيما لا يدرون! وما أكثر ما نسمع شكوى أبنائنا الطلاب والشباب من موقف بعض أساتذة وشيوخ إذا تصدى طالب لمناقشتهم فيما يقولون، أو استدرك عليهم ما يكون قد فاتهم مما لا يدرون!

أمير المؤمنين «عمر بن الخطاب» لم يغض من قدره أن جادلته امرأة مسلمة في نهيه عن المغالاة في مهور النساء، وإنذاره من زاد على خمسة وعشرين درهمًا ليأخذنَّ ما زاد وليردنه على بيت المال، فذكَّرته تلك المرأة بما فاته من تدبر آية النساء:

﴿إِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢٠-٢١].

فرجع عمر إلى المنبر وقال كلمته التي بقيت ملء سمع الزمان: «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

---

(١) جمع الحافظ ابن حجر، المواضع التي يجوز فيها الطعن والتجريح في بيته المحفوظ:
تَظَلَّمْ ، واسْتَغِثْ، واسْتَفْتِ ، حَذِّرْ   وعَرِّفْ ، بِدْعَةً ، فِسْقَ ، المُجاهِرِ

وفي الخبر عن «ابن هرمُز»، شيخ الإمام مالك: أنه استحلفه ألا يذكر اسمه في حديث. ورد علماؤنا هذا الاستحلاف إلى تورع الشيخ وتوقيه. واستأنسوا لما فيه من تقدير تبعة الرواية بما روي من قول بعض طلاب العلم لابن هرمز: نسألك فلا تجيبنا ويسألك مالك وعبد العزيز -ابن الماجشون- فتجيبهما؟ فقال: «دخل عليَّ في بدني ضعف ولا آمن أن يكون قد دخل عليَّ في عقلي مثلُ ذلك. وأنتم إذا سألتموني عن الشيء فأجبتكم قبلتموه، ومالك وعبد العزيز ينظران فيه، فإن كان صوابًا قبلاه، وإن كان غيره تركاه».

أما لماذا لم يأذن الشيخ لتلميذه «مالك» في ذكر اسمه فيما وجده صوابًا وقبله؛ فذلك عندي من مثل قول الإمام الشافعي:

«وددت لو أن الناس انتفعوا بهذا العلم دون أن ينسب إليَّ منه شيء».

اقتدى الإمام مالك بشيخه ابن هرمز فقال لتلاميذه:

«إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما خالف فاتركوه».

وكانت المسألة ربما وردت عليه، تمنعه من الطعام والشراب والنوم. روى «سَحْنُون»، مدوِّن فقهه، أن الإمام قال: «اليوم، لي عشرون سنة أتفكر في هذه المسألة» .

ونقرأ في تعريف الفقه: أنه سئل يومًا في أربعين مسألة، أجاب في ستٍّ وثلاثين منها بـ «لا أدري».

ونقرأ معه ما في «ترتيب المدارك» لقاضيكم عياض: من خبر رجل أرسله بعض قومه بالمغرب إلى المدينة ليستفتي الإمام مالكًا في مسألة فقهية. ولقي الإمام واستفتاه في المسألة، وذكر أنه أُرسِل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب. فقال مالك رحمه الله: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. ولما سأله الرجل: ومن يعلمها؟ أجاب الإمام : مَن علَّمه الله.

ومع كل هذا التواضع في العلم، الذي هو من سمات الشخصية الإسلامية للعالِم، كان الإمام مالك كريمًا بعلمه، شديد الاعتزاز بشرف العلم حتى ما يرى السلطان له ندًّا، يترفع عن مناظرة غير الأكفاء ولو كانوا ذوي جاه، ويشتد في النكير على من يتصدون للمجادلة في العلم دون دراية.

حاول الخلفاء العباسيون: المنصور والمهدي والرشيد، أن يستقدموه إلى بغداد، وبذلوا له أسخى الوعود فما استجاب لأحد منهم، وأبى أن يبرح دار الهجرة وهو يقول المرة بعد المرة: «والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون».

في مواسم الحج، كان الخليفة منهم يمر بالمدينة فيبعث إلى الإمام مالك يسأله أن يأتيه فيحدثه، فما قبل قط أن يحدث في غير بيته أو مجلسه بالروضة الشريفة، وقال لكل من استدعاه: «العلم يُزار ولا يزور، العلم يؤتى ولا يأتي».

وحدث في إحدى المرات، أنْ حج الرشيد فمر بالمدينة، فبعث البرمكي إلى الإمام مالك: أن احمل إليَّ الكتاب الذي صنفته حتى أسمعه منك. فوجد مالك من ذلك واغتم، وقال للبرمكي: «أقره السلام وقل له: العلم يزار ولا يزور، العلم يؤتى ولا يأتي»، فعاد البرمكي إلى الرشيد بردِّ مالك، وقال معقبًا ومنكرًا: يبلغ أهلَ العراق أنك وجهت إليه فخالفك؟ اعزمْ عليه حتى يأتيك.

وإذا بمالك قد دخل وسلَّم، وليس معه كتاب. فلما سأله الرشيد في ذلك، أخذ يعظه في واجب إكرام العلم حتى حمله على أن يسعى إليه. وأخذ مالك مجلسه وقد اغتسل وتطيب، وقال للرشيد: هاتِ. فسأله: تقرأ عليّ؟ ورد مالك: ما قرأت على أحد منذ زمان. قال الرشيد: فأخرج الناسَ عني حتى أقرأه عليك. وقال مالك: «إن العلم إذا مُنع من العامة لأجل الخاصة، لم ينتفع به الخاصة».

وكان هارون قد استند إلى جنب مالك، فلما بدأ المجلس قال له الإمام:

يا أمير المؤمنين، من تواضع لله رفعه الله. أو قال: من إجلالِ الله إجلالُ ذي الشيبة المسلم، فقام الخليفة فقعد بين يدي محدثه.

قال «مالك» فيما نقل قاضينا عياض بعد ذكر الخبر: «لما كان بعد مدة، قال لنا الرشيد: تواضعنا لعلمك فانتفعنا بك، وتواضع لنا سفيان بن عيينة -وكان يأتيهم فيحدثهم- فلم ننتفع به».

ومن كرامة علمه، وترفعه عن مناظرة غير الأكفاء، ما نقل القاضي عياض من خبره مع أبي يوسف قاضي الرشيد: قدم هارون الحجازَ ومعه قاضيه فسأل مالكًا أن يناظره فرد قائلًا:

«ليس هو عندي من أهل العلم فأناظره».

واحتال أبو يوسف، حتى سأله سؤالًا موهمًا، عن مُحْرِمٍ كسر ثنية ظبي، فأجاب مالك بأن عليه الفدية. وعندها ضحك أبو يوسف وقال: وهل للظبي ثنية؟

فالتفت مالك إلى الرشيد، وقال فيما قال: سفيهٌ يسأل عن مسائل السفهاء، لِمَ توليه أمور المسلمين؟

وعاد أبو يوسف يسأله، فيغض عنه لا يجيبه، ويقول الرشيد: أجبه. فيرد الإمام: إذا رأيتنا جلسنا لأهل الباطل فتعال حتى أجيبك.

وإنه مع ذلك لشديد التواضع في العلم، والبرِّ بتلاميذه. يخلطهم بنفسه ويوسع عليهم في الرزق، فلا يزدادون له مع المخالطة إلا إجلالًا ومهابة، يُحدِّث فيصغون، ويُسأل فيجيب أو يقول: لا أدري.

أنشد الثوري، يصف مجلسه:

يَأْبى الجَوابَ فَلا يُراجَعُ هَيْبَةً ... وَالسَّائِلُوْنَ نَوَاكِسُ الأَذْقَانِ
أَدَبُ الوَقَارِ وَعِزُّ سُلْطَانِ التُّقَى ... فَهْوَ المَهِيْبُ وَلَيْسَ ذَا سُلْطَانِ

❊❊❊

وأستأذن هنا في استطراد هام، يتعلق بموقف العلماء من السلطان:

بعض الصالحين من السلف أنكروا ملابسة العالم للحكام، وشاعت قولتهم: «السلطان من لا يعرف السلطان»، من حيث اتقوا مظنة الممالأة على جور أو النزول بقيمة حملة العلم.

وكان «سحنون»، مدون مذهب مالك وحامله إلى المغرب، يكره إتيان السلطان، ويقول: ما أقبح العالم أن يؤتى إلى مجلسه فلا يوجد فيه، فيقال: هو عند الأمير أو عند الوزير أو القاضي.

وآخرون من السلف الصالح رأوه مما ينبغي لهم، توجيهًا لولي الأمر، وأداءً لأمانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكان الإمام مالك ممن يرون حمل هذه الأمانة تكليفًا. وموقفه فيها متسق مع مسلكه العام في ضرورة توجيه العالم لحياة الأمة، وجهاده في العلم وهو أشرف أنواع الجهاد.

قيل له: إنك تدخل على السلاطين وهم يجورون ويظلمون. فقال: رحمك الله، وأين التكلم بالحق؟

وتكلموا في خروجه إلى الأمراءَ، وقد ضعفت صحته في الشيخوخة. فقال: «وأما إتياني الأمراءَ فبالحمل مني على نفسي. فإنه ربما استشير بعضُ من لا ينبغي أن يُستشار».

ونقل الذهبي في «تاريخ الإسلام»: أن أحد الزهاد الصالحين كتب إلى الإمام مالك يحضه على الانفراد والزهد ويرجوه للعكوف على العبادة والانقطاع إليها عن الدنيا والناس، فكان مما رد به الإمام:

«إن الله قسم الأعمال كما قسم الأرزاق ... ونشرُ العلم من أفضل الأعمال. وقد رضيت ما فتح لي فيه، وما أظن ما أنا فيه دونَ ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلانا على خيرٍ وبر».

وقد مر بنا آنفًا، بعض ما كان من اعتزازه بشرف العلم، وحمله الخلفاءَ على أن يتواضعوا له. ويعرف تاريخ الإسلام للإمام مالك، مواقفه الجريئة من الخلفاء العباسيين، والتزامه أمانة الكلمة ومسئولية الفتيا بما يعلم أنه الحق، لا يبالي غضب سلطان أو سخط أمير.

نهى أبا جعفر المنصور عن رفع صوته في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم. ودخل على الرشيد يومًا وبين يديه شطرنج منصوب وهو ينظر فيه. فوقف لم يجلس وسأل:

أحق هذا يا أمير المؤمنين؟

قال الرشيد: لا.

فعقب مالك: فماذا بعد الحق إلا الضلال؟

فرمى الرشيد الشطرنج برجله، وأمر ألا ينصب بين يديه بعد.

وحنث الرشيد يومًا في يمين، فاجتمع العلماء على أن عليه عتقَ رقبة، ولما سئل مالك قال: عليه صيامُ ثلاثة أيام. فقال الرشيد منكرًا: أنا معدم؟! قال الله سبحانه: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ الآية [المائدة:٨٩]، فأقمتني مقام المعدم.

فقال الإمام مالك: «يا أمير المؤمنين، كلُّ ما في يدك ليس لكَ، فعليك صيام ثلاثة أيام».

ومنعه المنصور من رواية الحديث في طلاق المكره، ثم دس عليه من يسأله فيه، فروى على ملأ من الناس حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: «لَيْسَ عَلَى مُسْتَكْرَهٍ طَلَاقٌ».

ثم كانت فتواه الجريئة «ليس على مستكره يمين» أحلَّت للناس الخروج مع «النفس الزكية» على المنصور؛ إذ كانوا قد بايعوه مكرهين. وهي الفتوى التي تسببت في محنة مالك؛ ضربه عليها بالسياط والي المدينة للمنصور، ابن عمه جعفر بن سليمان.

واحتسب مالك هذه المحنة، مما تكلفه أمانة العلم وكلمة الحق. وظل بعدها يدخل على الخلفاء والولاة بالمشورة والعظة، لا يرى لنفسه أن يبوء بإثم التخلي عن فريضة التكليف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو الذي قال يحدد وجه دخول العالم على السلطان:

«حقٌّ على كل مسلم جعل الله في صدره شيئًا من العلم والفقه أن يدخل إلى ذي سلطان، فيأمره بالخير وينهاه عن الشر ويعظه...؛ لأن العالِم إنما يدخل على السلطان لذلك. فإذا كان، فهو الفضل الذي لا بعده فضل».

***

ويعطينا الإمام مالك من قواعد المنهج، حذر العلماء وتحرجهم من القول بالرأي فيما ليس للرأي فيه مجال. ونحن نخطئ منهجيًّا أكثر ما نخطئ، حين لا نفرق بين ما هو مجال للرأي فيصح لنا فيه الاجتهاد وتتعدد فيه وجهات النظر، وما لا مجال للرأي فيه كرواية خبر أو توثيق نص أو تعيين مصدر؛ وفي مثل هذا لا تصح المخالفة إلا فيما يتعلق بصحة الفهم أو ضبط النقل وتوثيق الإسناد وأمانة الرواية.

والإمام مالك يُلقب بأمير المؤمنين في الرأي، كما يوصف بأنه من أبغض الناس للرأي وأشدهم إنكارًا له. ويختلط الأمر في ذلك على من لا يميزون الحدود الفاصلة بين ما يجوز فيه الرأي وما لا يجوز، فيحسبون ما روي عن الإمام في ذلك، متناقضًا يرد بعضه بعضًا.

هل يكون علم الدين مجالًا لرأي؟

كانت بيئة الحجاز، وفيها مهد المصطفى ومنزل المبعث ومدرسة النبوة، تقدر الرأي حق قدره، حين كان دقة فهم لنصوص الكتاب والسنة، عن دراية أصيلة وبصيرة ثاقبة، ثم

تطـور الأمـر فتوسـع العـراق في الرأي والقيـاس بما اقتضى مزيـدًا من الحذر، مـا لبث أن صار إلى كراهيـة ومقـت، حين شـاع اسـتعمال الرأي سـمة لأصحـاب البـدع والأهواء مـن الفرق الإسلامية.

وإذا كانـت الحيـاة قـد احتاجـت إلى اجتهـاد فقهـاء، كالإمـام أبي حنفيـة، لمواجهـة دواع طارئـة وظـروف جادة، فإنها كانت في أشـد الحاجة إلى الضبـط فيما يتعلق بأحـكام دينها ونقاء عقيدتهـا. وقـد وجـدت في «الإمام مالـك» الذي عـرف بأنه أمـير المؤمنين في الـرأي -بمعنى الفطنـة والبصر والفهـم- من يتصدى لجموح الذين شـطّ بهم القياس واسـتهواهم الرأي فيما لا مجـال لـرأيٍ فيـه. فالأمر عنـده فيما يتصل بعلـم الدين، لا يخـرج عن ثلاثة: «آيـة محكمة، أو سـنة مبينة ثابتـة، أو لا أدري».

حين مالت مدرسة العراق إلى القياس والرأي، فيما التزم فيه الإمام مالك: لا أدري.

ومعروف أن الأدلة في علم الأصول والفقه، قد اسـتقرت على الكتاب والسـنة، ثم الإجماع والقيـاس. الإجمـاع عند الإمام مالك، هو إجمـاع أهل المدينة فيما تأثره الكافـة عن الكافة ونقله الجمهـور عـن الجمهور إلى زمـن النبي صلى الله عليه وسـلم؛ لأن مثل هذا الإجمـاع تواترٌ يفيد العلم ضرورة.

وكذلـك القيـاس في الأحـكام مـا دام يسـتند أصلًا إلى نـصٍّ من الكتـاب أو السـنة يُقاس عليـه، فالأمـرُ فيه عند الإمام رجـوعٌ إلى الأصلين ولا جديد. ويظل عنـد مبدئه الملتزم: «العلم آيـة محكمة، أو سـنة مبينة ثابتـة، أو لا أدري».

أو هـو كـما قـال الإمام الشـافعي لمحمـد بن الحسـن الشـيباني (صـاحب أبي حنيفـة)، حين شـهد للإمـام مالك بعلـم الكتاب والسـنة وآثـار الصحابـة والتابعين:

«فلم يبق إلا القياس، وهو لا يكون إلا على هذه الأشياء، فعلى أيّ شيء نقيس؟».

ومـا يأتي في «الموطأ» بوصـف الرأي، فهو إجماع أهل المدينة. وما يأتي بصيغة الاسـتحسـان، فهو ما استحسـنه مـن أقوال العلماء المقتدى بهم، وأخـذ فيه بأقوى الدليلين.

سـئل رحمه الله: ما قولك في الموطـأ: الأمر المجتمع عليه، والأمر عندنـا، وببلدنا، وأدركت أهل العلم، وسـمعت بعض أهل العلم؟

فقال: «أما أكثر ما في الكتاب برأيي فلعمري ما هو برأي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم، الذين أخذت عنهم وهم الذين كانوا يتقون الله، فكثر عليّ ذلك فقلت: رأيي، وذلك رأيي؛ إذ كان رأيُهم مثلَ رأي الصحابة أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك، فهذه وراثة توارثوها قرنًا عن قرن إلى زماننا. وما كان رأيًا فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة، وما كان فيه **الأمر المجتمع عليه** من قولِ أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه.

وما قلتُ: **الأمرُ عندنا**، فهو ما عمل به الناس عندنا بالمدينة، وجرت به الأحكام وعَرَفه الجاهل والعالم. وكذلك ما قلت فيه: **ببلدنا**، وما قلت فيه: **بعض أهل العلم**، فهو شيء **استحسنته** من قول العلماء. وأما ما لم أسمعه منهم، فاجتهدت ونظرت على **مذهب** من لقيته حتى وقع ذلك موقع الحق أو قريبًا منه، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة، وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأيَ إليّ بعد الاجتهاد ومع السنة، كما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، و**الأمر المعمول به عندنا** من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيره».

ونتعلم منها في المنهج النقلي، أننا فيما نأخذ من دلالات النصوص الأصلية لمادة الدرس، لا يكون القول بالرأي أو الاستحسان متروكًا لحريتنا مُرسلًا بغير قيد، بل نرجع فيه دائمًا إلى الأصل من النصِّ الذي هو مادة درسنا وموضوع نظرنا. والاجتهاد فيه ليس خروجًا عن المصدر الأصل، وإنما هو دقة في فهمه، وفقه لدلالاته يعطي أحدنا ما يفوت الآخرين.

ومدار الأدلة في الفقه والأصول إنما هو النص من الكتاب أو السنة. وما يكون من إجماع أو قياس ورأي أو من استحسان واستصحاب، إنما يُرجَع فيه إلى الأصل. وإذا اختلف الفقهاء فالحكم في الخلاف يُردّ **إلى الله وإلى الرسول**؛ إذ ليست أحكام الشرع مما للرأي فيه مجال. ولا يغض من قدر الأئمة الكبار أن ينظر فقيه أصولي في فتاواهم فيعرضها على الكتاب والسنة لا يعدل عنهما ولا يرى لإمام منهم رأيًا، إلا أن يكون اجتهادًا في فهم النص فيُرَد إليه. وما أرى فقيه الأندلس الأصولي «ابن حزم» كان بعيدًا عن منهج الإمام مالك، حين قرر في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»، في خلاف الإمامين أبي حنيفة ومالك:

«إنهما لا يخلوان من أحد وجهين لا ثالث لهما أصلًا: إما موافقة النص من القرآن والسنة الثابتة، وإما مخالفة النص، فإذا كانت فتياهما أو فتيا أحدهما موافقة نصَّ القرآن والسنة فالمُتَّبَعُ هو القرآن والسنة لا قولُ أبي حنيفة ولا قولُ مالك...، وإن كانت مخالفة للنصِّ فلا يحل لأحد اتباع ما خالف نص القرآن والسنة».

ألم يؤصل الإمامُ مالك مبدأ: العلم آية محكمة، وسنة مبينة ثابتة، ولا أدري؟ أليس هو من قال فيه شيخه ابن هرمز، حين قيل له: نسألك فلا تجيب، ويسألك مالك وعبد العزيز فتجيبهما؟ [فقال]: «وأنتم إذا سألتموني عن الشيء فأجبتكم قبلتموه، ومالك وعبد العزيز ينظران فيه، فإن كان صوابًا قبلاه، وإن كان غيره تركاه».

***

ثم لم يمنعه هذا المسلك، من احتمال المسئولية فيما قبل من أقوال العلماء الفقهاء، بل عدَّ ما أخذ به من ذلك رأيًا له. لا يعفيه من تبعته أنْ كان لغيره. وذلك ما يشق على الدارسين العصريين أن يتمثلوه؛ يقول أحدهم برأي تلقّاه أو نقله من اجتهاد غيره في فهم نص من النصوص أو موقف له في موضوع درسه، فإذا ناقشته فيه تنصل من تبعته وألقاها على زيدٍ من الأساتذة أو عمرو من علماء السلف. لا يدري أن اعتباره مثلَ هذا الرأي وأخذَه به، يُحمِّله تبعته كاملة؛ إذ يجعله رأيًا له، فذلك هو قول الإمام مالك فيما استحسن من قول العلماء:

«... فنسبتُ الرأيَ إليَّ، بعد الاجتهاد ومع السنة، كما مضى عليه أهلُ العلم المقتدَى بهم، والأمرُ المعمول به عندنا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والأئمة مع من لقيت، فذلك هو رأيي ما خرجت إلى غيره».

***

ويتصل بقضية الرأي، ما يلقانا من فُتيا الإمام مالك بمثل: لا ينبغي، لا خير فيه، لا يصلح، أو: لا بأس، ولا أرى به بأسًا...

ودارسو الأصول يقفون عند أمثال هذه العبارات لينظروا في موضعها بين الأحكام الخمسة التي استقر عليها الفقه: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. وقد

يشق على بعضهم أن يحدد موضع قول الإمام: «لا خير فيه» أو: «لا يصلح» بين التحريم والكراهة، وكذلك قوله: «لا أرى به بأسًا» بين الندب والإباحة.

ومع التنبه إلى ما لفت إليه أستاذنا «أمين الخولي» من أن هذه الأحكام الفقهية إنما تحددت دلالتها الاصطلاحية بعد عصر الإمام مالك[1]، قد أرد موقف الإمام مالك حين يقول: لا بأس به أو لا خير فيه، إلى تحرجه رضي الله عنه من الجزم بيقين فيما يتعلق بالحلال والحرام، وقد قال الإمام فيما نقل ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»:

«لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحدًا أقتدي به يقول في شيء: هذا حلال وهذا حرام. ما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره هذا، ونرى هذا حسنًا، فينبغي هذا. ولا نرى هذا. ولا يقولون: حلال، ولا: حرام. أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩].

الحلال ما أحله الله ورسوله، والحرام ما حرمه الله ورسوله».

وروي عنه كذلك قوله فيما نقل القاضي عياض:

«ما كان شيء أشد عليّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا هو القطع في حكم الله. ولقد أدركنا أهل العلم ببلدنا، وإن أحدهم إذا سئل عن المسألة أحلال هي أم حرام، كأنما الموت أشرف عليه».

وتمثل الإمام مالك بقوله تعالى: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

وكان في فتياه بـ: مكروه، أو لا ينبغي، ينظر إلى قوله تعالى بآيات «الإسراء» في النهي عن الكبائر: الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل الأولاد خشية إملاق، وفاحشة الزنى وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، والجور في الكيل والميزان، وأن نقفو ما ليس لنا به علم، والبطر والخيلاء: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨].

وقوله جل شأنه: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا * لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ [مريم: ٨٨ - ٩٢].

---

(١) في: مالك بن أنس، ترجمة محررة، ط. الحلبي بالقاهرة.

وآية الفرقان ١٨ : ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنبَغِي لَنَا أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ﴾.

وكذلك فُتيا الإمام بالأحسن والأحب، مع رجوعه فيها إلى الدليل من نصِّ آية أو سنة، هو من قبيل التورع وتوقي الجزم بالحكم.

ونُقدِّر أن الأمة احتاجت إلى أن يضبط لها فقهاؤها ما يحلُّ لها دينًا وما يحرم، وما يباح وما يُكره، بعد أن بَعُدَ العهدُ بتلاميذ مدرسة النبوة من الصحابة والتابعين، وتعقد المجتمع الإسلامي وماج بعواصف الفتن والبدع وتيارات المذاهب.

ولسنا مع ذلك، بحيث ننسى ما يأخذنا به تورع الإمام مالك والأئمة الذين اقتدى بهم من الفتيا بحلال أو حرام، من ضرورة التوقي والحذر، ضبطًا لما يشوب أحكامنا من إطلاق وإرسال، حيث ينبغي الحرص والاحتياط.

وقد تجد الأمة في موقف أئمتها الصالحين، ما ترفض به كهنوتية هذا الزمان، وما يحميها من شطط عصريين يجترئون على فتيا الناس في الحرام والحلال، ويخوضون في كتاب الإسلام بغير علم ولا هدى.

❊ ❊ ❊

(٣)

وأعود على بدء، فأنظر فيما أتيح لمذهب الإمام مالك من مكانة وحياة، على تنائي الأبعاد وامتداد الآماد. وإذا كان التاريخ قد عرف للمغرب أنه حمل المذهب وقدَّم إلى الأمة «مدونة سحنون» في فقهه، والأعلام من أصحاب المذهب جيلًا بعد جيل، فإن التاريخ يعرف كذلك أن المذهب المالكي لم يكن قط مغمورًا في المشرق، وفيه بدأت المدرسة المالكية في حياة صاحبها الإمام، وإليه في دار الهجرة كانت رحلة طلاب العلم من شتى أقطار العالم الإسلامي الرحب. وقد أفرد «الخطيب البغدادي» كتابًا في الرواة عن الإمام مالك، كما أفرد «القاضي عياض» بابًا من «ترتيب المدارك» لمن سمعوا الموطأ من الإمام مالك ورووه عنه، يلقاك فيهم المدني والشامي والبغدادي والموصلي والبصري والنيسابوري والصنعاني، مع المصري والتونسي والمغربي والأندلسي.

حمله **بالحجاز** -بعد الإمام- وجوه الفقهاء من أصحابه: عبد العزيز بن الماجشون، ومحمد بن إبراهيم بن دينار، ومعن بن عيسى، والمغيرة بن عبد الرحمن، وعبد الله بن نافع، وأبو مصعب الزهري.....

وحمله إلى **البصرة**: عبد الله بن مسلمة. وإلى **خراسان وما وراء النهر**: يحيى بن يحيى النيسابوري .

وكانت نسخة من «الموطأ» في **اليمن**، برواية يحيى بن مالك عن أبيه الإمام. وحمل المذهب **بمصر**: عبد الرحمن بن القاسم، وعبد الله بن وهب، وأشهب بن عبد العزيز، وعبد الله بن عبد الحكم. وحمله إلى **شمال أفريقية**: علي بن زياد التونسي، وعبدالله بن غانم الإفريقي. وإلى **صقلية**: أسد بن الفرات. وإلى **الأندلس**: يحيى بن يحيى.

وقدِم «سحنون» بمذهب مالك إلى **المغرب**، وفيه مذاهب لغيره من الأئمة فشدهم إليه نقاؤه وأصالته. «واجتمع لسحنون -فيما قال ابن فرحون في الديباج المذهب- فضل الدين والعقل والورع والعفاف، فبارك الله فيه للمسلمين، فمالت إليه الوجوه وأحبته القلوب، وصار زمانه كأنه مبتدأ قد انمحى ما قبله».

وقد قيل فيما قيل: «إن خلفاء أموية الأندلس هم الذين فرضوا المذهب المالكي، منذ اتخذوه القانون الرسمي لدولتهم».

فهل فرضوه كذلك على الأدارسة العلويين بالمغرب، وعلى المشرق العباسي فكان لا يُفتى ومالك في المدينة؟

وذكروا في تعصب الخلفاء الأمويين بالأندلس لمذهب مالك، أن الإمام كان يميل إلى الأموية، وقد قال في عبد الرحمن الداخل، عندما ذُكر له جهاده وتقواه: «ليت أن الله زين حرَمنا بمثله»، وقال في ابنه هشام: «نسأل الله أن يزين موسمنا بمثله».

فماذا يقولون في توقير العباسيين للإمام مالك، وتواضعهم له، وتمنيهم أن يجمعوا الناس على علمه؟

إن أموية الأندلس لم تصر إلى القضاء والفتيا على مذهب الإمام، إلا في عشر السبعين ومائة، في عهد هشام بن عبد الرحمن الداخل، كما حقق القاضي عياض في «ترتيب المدارك».

وقبل ذلك بنحو ثلث قرن، كان أبو جعفر المنصور يقترح على الإمام مالك -فيما روى الطبري ونقل القاضي عياض- أن يدون كتابًا يضم فيه هذا العلم. وتضيف الرواية من قول المنصور: «ولئن بقيت لأكتبن كتبك ثم أعلقها في الكعبة وأحمل الناس عليها». وكذلك تمنى الخليفة المهدي أن يجمع الناس على «كتاب مالك»، وكان قد سمعه منه.

وقيل: إن الإمام ذكر لأموية الأندلس تعصبها لمذهبه فأحسن القول في خلفائها. فلمَ لم يذكر للخلفاء العباسيين تقديمهم إياه وتواضعهم له، فلا يلقاهم بما لقيهم به من شدة وصرامة في الحق، ولا يستجيب لمن نهاه منهم عن رواية حديث طلاق المكره وأن ليس على مستكرهٍ يمين؟

حتى ما ملك «جعفر بن سليمان»، ابن عم المنصور وواليه على المدينة، إلا أن ضربه عليها بالسياط. وقد تنصل المنصور وقال لمالك: «والله الذي لا إله إلا هو، ما أمرت بالذي كان ولا علمته. وإنه لا يزال أهل الحرمين بخير ما كنت بين أظهرهم، وإني أخالك أمانًا لهم من عذاب الله وقد أمرتُ بعدو الله -جعفر بن سليمان- أن يؤتى به من المدينة إلى العراق على قَتَبٍ، وأمرت بضيق حبسه والاستبلاغ في امتهانه، ولا بد أن أنزل به أضعاف ما نالك منه».

وفي مناسبة أخرى، قال لمالك وقد لقيه بموسم الحج: «إن رأيت ريبة من عامل المدينة أو عامل مكة أو أحد عمال الحجاز، في ذاتك أو ذات غيرك، أو سوء سيرة في الرعية، فاكتب

إلي بذلك أنزل بهم ما يستحقون. وقد أكتب إلى عمالي بها أن يسمعوا منك ويطيعوك في كل ما تعهد إليهم، فانْههم عن المنكر ومُرهم بالمعروف تؤجر على ذلك، وأنت خليق أن تُطاع ويُسمع منك».

لقد كان رضي الله عنه يعرف الرجال بالحق ولا يعرف الحق بالرجال، وينظر في قوله وعمله إلى الله وحده. وفي الخبر أنه قال لأبي جعفر المنصور حين ذكر له رغبته في حمل الناس على مذهبه:

«يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وما عملوا به ودانوا له من اختلاف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وإنَّ ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم».

ولقد عرف المغرب مذاهب الأئمة قبل أن يقدم سحنون بمذهب مالك. ولكن الأمر في هذا العلم لم يكن يخضع للسياسة ولا يتعلق بإرادة فرد، وإنما هو كما قال الإمام لتلاميذه، وقد ذكروا له اشتغال ناس بتصنيف موطآت لهم: «لتعلمُن والله أنه لا يرتفع من هذا إلا ما أريد به وجه الله».

وارتفع موطأ مالك، وأقر له العلماء بالإمامة فيهم:

الإمام الشافعي قال:

«مالكٌ حجة الله تعالى على خلقه بعد التابعين».

«مالكٌ معلمي، وعنه أخذنا العلم».

«ما مِن أحد أمنّ عليَّ في علم الله من مالك».

«ما على ظهر الأرض بعد كتاب الله أصح -وقيل أنفع- من كتاب مالك».

والإمام أبو حنيفة، له مرويات عن الإمام مالك جمعها الدارقطني في كتاب. وقال محمد بن الحسن الشيباني، صاحب أبي حنيفة:

«أقمت عند مالك ثلاث سنين وكسرًا، وسمعت منه لفظًا أكثر من سبعمائة حديث».

وعمر بن عبد الواحد، صاحب الأوزاعي، قرأ الموطأ على الإمام مالك في أربعين يومًا.

والإمام أحمد بن حنبل، يسأله ابنه عبد الله: مَن أثبت أصحاب الزهري؟ فيقول أحمد: «مالك أثبت في كل شيء».

وقال القاضي أبو بكر ابن العربي في «شرح جامع الترمذي»: «الموطأ هو الأصل واللباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع كمسلم والترمذي».

وقال النسائي: «ما عندي بعد التابعين أنبل من مالك ولا أجل منه ولا أوثق، ولا آمن على الحديث ولا أقلّ رواية عن الضعفاء».

وتعلمون ما كتب القاضي عياض بترتيب المدارك، في ترجيح مذهب مالك والحجة في وجوب تقليده وتقديمه على غيره. وتذكرون من قول ابن خلدون: «إنه كبير فقهاء السلف». ولعلكم تذكرون كذلك قصيدة سعدون الورجيني المطولة، وفيها يقول:

وَلَوْ لَمْ يَلُحْ نُورُ المُوَطَّأ لِمَنْ سَرَى ... بِلَيْلِ عَمَاهُ مَا دَرَى أَيْنَ يَذْهَبُ
فَبَادِرْ مُوَطَّأ مَالِكٍ قَبْلَ فَوْتِهِ ... فَمَا بَعْدَهُ إِنْ فَاتَ للحَقِّ مَطْلَبُ
أَتَعْجَبُ مِنْهُ إِذْ عَلَا فِي حَيَاتِهِ ... تَعَالِيهِ مِنْ بَعْدِ المَنِيَّةِ أَعْجَبُ
لَقَدْ فَاقَ أَهْلَ العِلْمِ حَيًّا وَمَيِّتًا ... فَأَضْحَتْ بِهِ الأَمْثَالُ للنَّاسِ تُضْرَبُ
وَمَا فَاقَهُمْ إِلَّا بِتَقْوَى وَخَشْيَةٍ ... وَأَنْ كَانَ يَرْضَى فِي الإِلَهِ وَيَغْضَبُ

ثم لا أطيل الوقوف عند ما نسب إلى «ربيعة الرأي» -أول شيوخ مالك- من كلام في حظوة تلميذه مالك. سأله بعضهم، فيما نقل ابن خلكان في «الوَفَيات»: «كيف حظي بك مالك ولم تحظ بنفسك؟ فقال: أما علمتم أن مثقال دولة خير من حِمْل علم؟».

وأعيذ أمتي أن تكون قد خانها البصر بموازين القيم وأقدار الرجال. أي دولة كانت للإمام مالك وما برح مكانه في دار الهجرة ليلحق ببلاط العباسيين فلا يقدموا عليه أحدًا؟ وأي حظوة أغنته عن حمل علم: أكانت لدى أموية الأندلس، وإدريسية المغرب العلوية، وما لقي أحدًا منهم قط؟ أم كانت لدى العباسيين، وما سلم أحد من خلفائها، على عهد مالك، من كلمة حق يقولها الإمام فتؤرق مضجع السلطان؟

كلا، لم تختل موازين القيم في هذه الأمة، ولا ضلت مقاييس التاريخ وهو يضع الإمام مالكًا حيث وضعه، وإنما هو ما قدمت إليكم بعضه من منهج الإمام مالك وخلقه وأمانته وتقواه وتورعه، وما نفع الناس من عمله الذي مكث في الأرض لم يذهب جفاء.

ولقد أَخَذَتْ علوم الفقه والأصول والحديث من دروس الإمام مالك ما نعرف أثره البالغ في تحرير مناهجها ودقة ضوابطها، وما نزال إلى اليوم نأخذ منه ما نقدمه إلى المنهج الحديث؛ تأصيلًا لحرمة العلم، وكرامة أهله وأمانة الدرس وتبعة النقد وتوثيق المصادر وضبط الإسناد وتحرج العلماء؛ ليجد أبناؤنا في سخي تراثهم ما يمنحهم عزة الأصالة وشموخ العراقة، وما يحمي إيمانهم بثبات القيم وصحة الموازين: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:١٧].

***

وبعد، فما يفوتني وقد شرفني المغرب بهذه المشاركة في المهرجان الألفي للإمام مالك، أن أذكر بعميق الإجلال والاعتزاز، سيدات كريمات شاركن في توجيه الإمام مالك وعلمه:

أُمّه: التي يعرف لها التاريخ فضل توجيه ولدها إلى العلم وتسديدها لخطاه الأولى على الطريق. يقول مالك: «نشأتُ وأنا غلام فأعجبني الأخذ عن المغنين، فقالت لي أمي: يا بني... دع الغناء واطلب الفقه، فتركت المغنين وتبعت الفقهاء فبلغ الله بي إلى ما ترى».

ونلمح أثرها في شخصية ولدها ومهابة مجلسه العلمي، لا يحضره إلا وقد توضأ وتطيب وتجمل بأفضل ثيابه، في قوله عن بدء طلبه للعلم:

«قلت لأمي: أذهب فأكتب العلم؟ فقالت: تعالى فالبس ثياب العلم. فألبستني ثيابًا مشمرة، ووضعت الطويلة -قلنسوة طويلة- على رأسي وعممتني فوقها ثم قالت: اذهب فاكتب الآن». وكانت هي التي اختارت له أن يذهب إلى ربيعة الرأي، أول شيوخه.

وأذكر معها، تسعًا وعشرين سيدة في أسانيد الموطأ، روى عنهن الحديث والسنة على ما نعرف شدته في نقد الرواة وتمييز الرجال.

وابنتـه: أم أبيهـا، التـي ذكـر القاضي عيـاض في «الترتيب»: أنهـا حفظت الموطأ عـن أبيها، فكانـت تقـف بالبـاب إذا جلس إلى تلاميـذه، فإذا أخطأ أحدهـم في القراءة نقـرت على الباب تنبيهًـا على الخطأ.

ثم أحيي السـيدة الجليلة «**فاطمة الفهرية**»، التي شـيدت القرويين، أعرق جامعة إسـلامية، ووهبتهـا للأمـة صرحًا شـامخًا مـن صروح العلم، ومنارًا للإسـلام في أقصى مغربه، ومدرسـة للأئمـة الأعـلام الذين حملوا الأمانة وكانـوا نجوم الداجية ودليل الركب السـاري.

﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف:٤٦].

صدق الله العظيم

التفسير الأدبي لتاريخنا[1]

لا أقدم هنا نظرية جديدة في تفسير التاريخ، وإنما ألفت إلى ضرورة اعتبار النصوص الأدبية مادة تاريخية؛ من حيث تقدم التفسير الأدبي للأحداث، وتسجل مدى تفاعلها معها، تأثرًا وتأثيرًا.

إضاءة لما سبق من حديث عن تداخل المناهج، واستهواء العلمية البحتة، لأصحاب الدراسات الإنسانية[2].

---

(١) العنوان هنا مغاير لعنوان مرآة المبحث، وهو: التفسير الأدبي للتاريخ. (الناشر).

(٢) محاضرة ألقيت في عمَّان والقدس، رد الله غربتها، في الثاني من فبراير سنة ١٩٦٦، ختامًا للموسم الثقافي بالأردن.

القضية تتصل بما ندعو إليه اليوم من إعادة فهم تاريخنا وكتابته، بعد ليل طويل حاول فيه الاستعمار وعملاؤه، عزلنا عن ماضي وجودنا وبترنا من جذور أصالتنا، فألحوا على تاريخنا تمزيقًا وتشويهًا ومسخًا.

وموضوع المحاضرة، قد يبدو في ظاهره اتجاهًا إلى مذهب في تفسير التاريخ، ينقض مذهب التفسير المادي الذي قدمه القرن التاسع عشر إلى عصرنا. والحق أني ما قصدت إلى شيء من هذا، وإنما الذي يعنيني حقًّا هو أن أَلْفِت [إلى] [1] عوامل معنوية، لا يمكن أن يُفسر تاريخنا بمعزل عنها. دون أن أهدر العامل الاقتصادي أو أستهين بخطره. بل دون أن أغض من شأن المذهب المادي في تفسير التاريخ.

وليس من قبيل المقدمات، أن نقول: إن الإنسانية، منذ بدأت تروي تاريخها، لم تسقط من حسابها العواملَ المادية في توجيه الأحداث، ولا أسقطت كذلك العوامل المعنوية، ولكن رواية التاريخ بدأت بالقصص، ثم اتجهت إلى جمع الأخبار والمرويات وسرد الأحداث، ولما ظهرت الكشوف الحفرية، أخذت الآثار المادية مكانها الهام في كتابة التاريخ؛ لنجاتها نسبيًّا من آفات المرويات النقلية.

لكن الأخبار والآثار، ليست هي التاريخ، وإنما هي مادته فحسب، وباستقراء هذه المادة وفحصها ونقدها ومقابلتها، يمكن فهم سير الأحداث ولمح تفاعل المؤثرات المختلفة في توجيهها.

ولم تخل كتب مؤرخينا القدامى من لمحات نقدية تحلل الأحداث وتستبين مقدماتها ونتائجها. وتلفت إلى ما وراء السطور من تفاعل المؤثرات وصدام التيارات، لكنها في جملتها كانت تقوم على الجمع والسرد، وتتأثر في عرضها وسياقها بظروف الإخباريين وأوضاع مجتمعاتهم وأهواء عصبياتهم وأنماط شخصياتهم.

كما كانت كتب التاريخ العام في أكثرها، تدور في فلك السياسة وتحصر اهتمامها في الصراع الحزبي على الحكم وأخبار الحكام وحاشيتهم من قادة ووزراء وولاة وكتاب، بمعزل عن حياة الجماعات والشعوب.

---

(١) زيادة يقتضيها السياق. (الناشر).

وعلى النهج نفسه سار التاريخ الخاص؛ فكان تاريخنا الأدبي مثلًا محصورًا جملة في نطاق السياسة مشدودًا إلى عجلتها؛ فالعصور الأدبية تساير العصور السياسية بدءًا وانتهاء، والموازين النقدية في ذوق النصوص وتقدير الشعراء والكتاب، تتأثر ببصمات الحكام والولاة، وكتب التاريخ الأخص كالتراجم والطبقات تحتفي بالأعلام المشهورين الذين يدينون بشهرتهم عادة إلى صلتهم بالسياسة الحاكمة، وموقفهم منها تأييدًا أو معارضة.

فإن تكن ثمة لمحات نقدية لفهم سير التاريخ، أو محاولات جزئية فردية للمح تفاعل الأحداث والمؤثرات مادية ومعنوية، فإنها بحيث تضيع في الحشد السردي الإخباري، أو تتوارى خلف الواجهة السياسية بكل ضجيجها الصاخب وبريقها الساطع.

ومن هنا تأتي قيمة المذهب المادي لتفسير التاريخ، في وضعه منهجًا واضح المعالم منضبط الموازين، يعد العامل الاقتصادي أساسًا لمدار الأحداث وينظر إلى العوامل الأخرى بمقدار ما تتأثر بهذا العامل الأساسي.

وقد أعطى الجماعات والشعوب دورها في التفاعل الاقتصادي المُسيِّر للتاريخ؛ فكان هذا خطوة هامة في طريق تحرير الدرس التاريخي من أسر السياسة التي سيطرت عليه أمدًا طويلًا وحصرته في مدارها، كما كان خطوة تقدمية في طريق المنهجية التاريخية، بعد أن كان التاريخ في جملته مجرد جمع للأخبار والآثار، وسرد زمني لتتابع الأحداث.

ولا يسلم المذهب المادي من أخطاء، لكن تبقى له هذه القيمة في خطوته التقدمية في سبيل جعل التاريخ علمًا بالمفهوم العام لمعنى العلم، تدخل فيه الدراسات الإنسانية. ومهما نختلف مع الماديين في تفسيرهم للتاريخ، فإن الضمير العلمي الحر لا يجحد ما أجدى هذا المذهب على الفكر الإنساني بوجه عام، وعلى تطور الدرس التاريخي بوجه خاص.

أقول هذا لكي لا يُظن بي أن إيماني بالعوامل المعنوية في صنع تاريخنا وفي فهمه وتفسيره، يجعلني أجحد ما قدم المذهب المادي من ضوء كاشف لمعالم سير التاريخ؛ لأني إن فعلت، أقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه أصحاب المذهب، حين تحجروا فكريًّا في حدوده الصارمة، فلم يمدوا البصر إلى ما وراءها من آفاق، مطمئنين، بل معتقدين أن مذهبهم هو نهاية المطاف، وكأن الإنسانية قد تجمدت عند الموقف الذي أطل منه «ماركس» قبيل منتصف القرن التاسع عشر، فلن تتحرك بعده خطوة على الطريق، عصية على سنة الارتقاء، غير

مستجيبة لقانـون التطـور الذي هو دعامـة المذهب المـادي نفسـه، وجوهر منطقه وفلسـفته! أو كأنهـا قد حُبسـت في دائرة مقفلـة، فلن تنتفع بجديد الكشـوف العلمية، ولـن تتأثر بغزوها الظافر لآفـاق الكون ومجاهـل الوجود.

ولسـت أتنبـأ بما سـوف يأتي به الغـد القريب من جديد قد ينسـخ أو يغـير أو يعيد النظر في هـذه المذاهـب المعاصرة التي يحسـبها أتباعهـا نهاية المطاف. وأنـى لنا أن نتصور مـا تحمله إلينا اللحظـة التالية مـن عجائب وغرائـب؟! لقد كان آباؤنا يقولـون: إن الليالي مـن الزمان حبالى يلـدن كل عجيبـة، وأرانـا في عصر غزو الفضاء والهبوط على سـطح القمر، بحيـث نقول: إنها الدقائق والثـواني، لا الليالي والأيام.

فلنـدع التنبـؤ بما سـوف يـأتي، ولنقف عند لحظتنـا الحاضرة فنقـول: لقد مـضى على ظهور المذهـب المادي قرن وبعض قرن، تقدمت فيه الدراسـات النفسـية فكشـفت من أسرار النفس الإنسـانية، وسـبرت مـن خفايـا أعماقها ما يجـب أن يضـاف إلى العامـل المادي في فهـم تاريخ البشرية.

وتقـدَّم علم الاجتـماع، فوضع إلى جانب الـصراع الطبقي -محور النظريـة المادية - صراعًا آخـر خفيًّا ومحتدمًا، بـين الذاتية الفردية والذاتية الجماعية للإنسـان، وهَـدَى إلى قوانين حاكمة لنفسـية الجماعـات وإلى مؤثرات وموجهات لهـا، لا يمكن إغفالها.

وتقـدم علـم السياسـة، فأحلّ نظريـة (الوحـدة العضويـة للمجتمـع) محل نظريـة (العقد الاجتماعـي). وتطـورت مناهج الدرس منتفعة بكل ما اسـتحدث العصر من ضوابط يجب أن يعـرض عليهـا أي مذهب وضعـي ورثناه مـن قرن مضى.

وشـهد العـصر أحداثًا ثوريـة في حياة الشـعوب، وخاض معارك حاسـمة كتبـت التاريخ بقلـم لا عهـد للقرن التاسـع عـشر به، وأضافـت إلى القيـم الإنسـانية موازيـنَ لم يعرفها جيلٌ سالف.

***

وإذ نلتفـت إلى تاريخنـا نحـن العرب، من ماضيه الأسـطوري إلى حديثـه المعاصر، في ضوء مـا يملـك جيلنـا من ضوابـط المنهج ورصيـد المعرفـة، نجد المعنويـات تفـرض وجودها على

ذلك التاريخ إلى مدى لا نستطيع معه أن نعدها ظواهر عَرَضية، أو عوامل ثانوية يتحكم فيها العامل المادي وحده ويسيرها. وإذا كان الإنسان بوجه عام، في كل زمان ومكان، ليس مادةً فحسب، وليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، فإن لنا من واقعنا وميراثنا، ما يؤكد هذه الأهمية الجوهرية للعوامل المعنوية، التي تتسع فتشمل الدين والعقيدة، والعقلية والمزاج والوجدان، والميراث النفسي والخلقي للجماعات والأفراد، من حيث هم خلايا في الكيان العام، وخيوط في نسيج المجتمع.

ولأقصر الحديث على الأدب؛ فن الكلمة التي تعرفون ويعرف التاريخ عمق تأثيرها فينا وسلطانها علينا، حتى ليقول قائلنا: إننا قوم تأسرنا الكلمة.

ثم نقدر كذلك أن الموسيقا والفنون التشكيلية، ليس لها من الرواج والذيوع فينا مثل ما لفن القول، الذي كان -ولعله لا يزال- الفن الشعبي العام، إلى جانب كونه فنًّا للخاصة.

ومن قديم وجودنا، كان السحرة والكهان يمارسون نفوذهم على وجداننا بسحر الكلمة. ومن أعماق ماضينا، نصغي إلى ما وعاه الزمن من مرويات أسطورية، يومض فيها الأدب سلاحًا للجماعة في معركة وجوده. كمثل ما تروي الأسطورة عن العرب البائدة: من حديث عروس جديس التي استبشعت الهوان الذي لحق بقومها حين استعبدهم ملك طاغية من طسم، وفرض عليهم أن يسوقوا إليه كل عروس عذراء قبل أن تزف إلى زوجها. وظلوا يجرعون ذلك الهوان أمدًا، إلى أن خرجت عروس من مخدع الملك فأبت أن تمضي إلى دار زوجها، بثوب عرسها الملطخ بدماء العار، وطافت بأحياء القبيلة وهي تصيح مُعْوِلَة:

لا شَيْء [أَحَدٌ] أَذَلَّ مِنْ جَدِيْسِ

أَهَكَذَا يُفْعَلُ بالعَرُوسِ

فأشعلت فيهم نارًا لم يطفئها إلا دم الطاغية!!

وكل التراث الأسطوري للعرب، يسجل أصداء الكلمة في معركة وجودهم. وكان الدارسون إلى عهد قريب يستهينون بالأساطير، حتى كشفت البحوث المعاصرة لتاريخ الشعوب ما للأسطوريات من دلالة صادقة أمينة على نفسية الشعب وعقلية المجتمع

وأوضاع البيئة، فلم يعد من حق مؤرخ أن يستهين بها بعد أن اعترف بها العلم الحديث، وأفسح لها المكان لتضيء ماضي خطوات البشرية في قديم الحقب والأدهار.

ثم ما أشبه الليلة بالبارحة، إن صوت عروس جديس يظل يتردد بنغمة أو بأخرى على ألسنةٍ عربية طوال العصر الجاهلي المعروف لنا، فيُحدِث نفس الأثر في حياة القوم؛ يتردد على لسان العروس الطائية «بهيسة بنت أوس بن حارثة»، إذ تقول لزوجها «الحارث بن عوف» وقد أراد الدخول بها: والله لقد ذكروا لي من مروءتك وسؤددك ما لا أراه فيك ... أتفرغ للنساء، والحرب تأكل الحيين من عبس وذبيان؟ فخرج وأدى ديات القتلى من الحيين ... إطفاءً لنار الحرب.

ويتردد على لسان «ليلى التغلبية»، إذ تصيح من خباء أم الملك عمرو بن هند: واذلاه يالتغلب؟ فلا يكاد صوتها يبلغ مسمع ولدها عمرو بن كلثوم في مجلس الملك، حتى يبادر إلى سيف ابن هند فيقتله به وهو يهدر بقصيدته المعلقة التي ظلت الأجيال من بني تغلب تشدوا بها نشيدَ عِزَّة وهتافَ صراع من أجل الوجود الكريم:

أَبَا هِنْدٍ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا ... وَأَنْظِرْنَا نُنَبِّئْكَ اليَقِيْنَا
بِأَنَّا نُوْرِدُ الرَّايَاتِ بِيْضًا ... وَنُصْدِرُهُنَّ حُمْرًا قَدْ رَوِيْنَا
بِأَيِّ مَشِيْئَةٍ عَمْرُو بْنَ هِنْدٍ ... تُطِيْعُ بِنَا الوُشَاةَ وَتَزْدَرِيْنَا
فَإِنَّ قَنَاتَنَا يَا عَمْرُو أَعْيَتْ ... عَلَى الأَعْدَاءِ قَبْلَكَ أَنْ تَلِيْنَا
إِذَا مَا المُلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفًا ... أَبَيْنَا أَنْ نُقِرَّ الذُّلَّ فِيْنَا
أَلَا لَا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا ... فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِيْنَا
عَلَى آثَارِنَا بِيْضٌ حِسَانٌ ... نُحَاذِرُ أَنْ تُقَسَّمَ أَوْ تَهُوْنَا
إِذَا لَمْ نَحْمِهِنَّ فَلَا بَقِيْنَا ... لِشَيْءٍ بَعْدَهُنَّ وَلَا حَيِيْنَا

ويتردد على لسان «عَبِيد بن الأبرص» شاعر بني أسد، حين بغى عليهم الملك «حُجْر بن عدي الكِنْدي» وألح في إذلالهم، فأخذ سراتهم وقتلهم ضربًا بالعصا، ولبثوا زمانًا يُعَيَّرون باللقب المهين «عبيد العصا» حتى ثار بهم شاعرهم:

يَـا عَـيْنُ مَـا فَابْكِـي بَنِـي أَسَـدٍ هُـمُ أَهْـلُ النَّدَامَـه

....

فِيْ كُلِّ وَادٍ بَـيْنَ يَثْـرِبَ وَالقُصُـوْرِ إِلَى اليَمَامَـه
تَطْرِيْـبُ عَـانٍ أَوْ صِيَـاحُ مُحَـرَّقٍ وَزُقَـاءُ هَامَـه
أَنْـتَ المَلِيْـكُ عَلَيْهِـمُ وَهُـمُ العَبِيْـدُ إِلَى القِيَامَـه

فهبوا متمردين على البغي والهوان حتى انتهوا إلى «حجر» فقتلوه.

ثم لا أتكثر بإيراد مزيد من الشواهد على ما كان للشعر من سلطان على الوجدان العربي، أخذ به الشاعر مكانه في مجتمع القبيلة سيدًا وقائدًا يعبئ كل طاقاتها لصراع البقاء ومعركة الوجود، فأنتم تعرفون من ذلك مثل ما أعرف.

وإذا قال قائل: تلك منحولات من وضع الرواة وأحاديث السمار، قلنا: لقد حررنا الدرس المنهجي المعاصر من الاستهواء بحكاية الانتحال التي فتنت جيلًا قبلنا، واعترف علم النفس الاجتماعي الحديث بكل ما لهذه المرويات- حتى مع فرض انتحالها -من دلالة صادقة وأمينة على نفسية الجماعة، وأوضاع عصرها وآفاق طموحها، فصارت بذلك وثائق لا غنى عنها في فهم تاريخنا، بما تعطينا من رؤية الجماعة للأحداث، وتفسيرها لها.

وعلى مسار ذلك التاريخ الطويل، بقي لفن الكلمة فينا نفوذه وسحره، ولم يحدث قط في أي عصر من عصور تاريخنا، أن فقدت الكلمة سلطانها على الجماهير ودورها الفعال في صنع الأحداث. وليس صحيحًا قط، ما قيل عن تخلي الأدب عن ذلك الدور القيادي، بعد أن ظهر الإسلام وشُغلت العرب بالجهاد والفتوح.

لقد كانت معجزة النبي العربي، كلمات تلقّاها من وحي ربه ... فلما تلاها في العرب بهرهم بيانها المعجزة، فخرُّوا ساجدين ... ولم يفقد فن الكلمة سلطانه على قوم آمنوا بدين آيتُه كتابٌ معجز البيان، بل كان الشعر سلاحًا من أمضى الأسلحة في المعركة بين الوثنية والتوحيد، وفي الخبر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال للأنصار يستنفر الشعراء منهم للجهاد بالكلمة: **«ما يمنع قومًا نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟»** فقام له

منهم «حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة؛ وهم الذين قال فيهم صلى الله عليه وسلم: «هؤلاء النفر أشد على قريش من نضح النبل».

وفي السيرة أن عُطارد بن حاجب بن زُرارة قَدِم على الرسول صلى الله عليه وسلم في أشراف من بني تميم للمفاخرة، فتقدم خطيبهم «عطارد» فخطب، فانتدب الرسول «ثابت ابن قيس الخزرجي» للرد عليه، ثم قام شاعرهم «الزِّبْرِقَان بن بدر»، فأنشد قصيدته مفاخرًا:

نَحْنُ الكِرَامُ فَلَا حَيٌّ يُعَادِلُنَا ... مِنَّا المُلُوْكُ وَفِيْنَا تُنْصَبُ البِيَعُ

فبعث الرسول إلى حسان بن ثابت، فجاء وأنشد يرد على الزبرقان:

إِنَّ الذَّوَائِبَ مِنْ فِهْرٍ وَإِخْوَتِهِمْ ... قَدْ بَيَّنُوْا سُنَّةً لِلنَّاسِ تُتَّبَعُ

فلما فرغ من إنشاده التفت الأقرع بن حابس إلى أصحابه، أشراف تميم، وقال: «وأبي، إن هذا الرجل لمؤتَسى له: لخطيبُه أخطب من خطيبنا ولشاعرُه أشعر من شاعرنا ...»، ثم أسلموا.

و«ابن هشام» قد أفرد في السيرة النبوية فصلًا خاصًا لما قيل من الشعر في يوم بدر. كما أفرد فصلًا آخر لما قيل منه في يوم أحد. ثم ظل يتتبع أقوال الشعراء في الصراع الطويل بين الشرك والإسلام، إلى آخر عهد الرسول صلى الله عليه وسلم[1].

واستقرئوا كل الأحداث الكبرى في تاريخنا، تجدوا الأدب وراءها أو أمامها، وإذا كان مؤرخونا القدامى قد داروا في فلك السياسة وشدوا تاريخنا إلى عجلتها، فما غاب عنهم قط أن السياسة ظلت دائمًا تقدر نفوذ الكلمة الأدبية وتدرك خطرها، وتعدها من أمضى الأسلحة في معارك الأحزاب السياسية، وصراع القوى المذهبية والعنصرية.

فليقل أصحاب المذهب المادي ما يقولون في الآلة ودورها في تاريخ المجتمع البشري، وليتحدثوا ما شاءوا عن الصراع الطبقي بين الأغنياء والفقراء في مجتمعات طحنتها تروس الآلة وامتصّ الوحش الرأسمالي فيها عرق العمال وحيويتهم، ولنقل نحن عن أنفسها بقدر ما نعرف من خصائص أصالتها.

---

(١) القضية معروضة بمزيد أدلة وشواهد، في مبحث (الإسلام والشعر) بالجزء الأول من كتاب «قيم جديدة للأدب العربي» ط. المعهد، ١٩٦٧؛ ودار المعارف بالقاهرة، ١٩٧٠.

إن الأدب شـارك مشـاركة جوهرية في توجيه تاريخنا، وإن نضال الشعب عن وجوده، تَمَثَّل أقوى تمثلٍ في تراثنا الأدبي الذي عبر عن الوجدان الشعبي، وحـدد موقف الجماهير من النظم السياسـية والأوضـاع الاقتصاديـة، كما عبر في الوقت نفسـه عن مدى التسـلط بسـحر الكلمة عـلى وجدان هـذه الجماهير التي عرفناها ونعرفهـا: تأسرها الكلمة.

ولم يغـضّ العـصر الحديث من قيمة الكلمة وخطرها، بل لعـل الصحيح أنه زاد في فعاليتها بـما اخترع لها من آلات الطباعة ووسـائل النـشر والإذاعة الصوتية والمرئيـة، وبما أقام لأجلها، مـن دور الصحافة وأجهزة الإعلام.

***

إلى هنـا يبـدو الأمـر بديهيًّا، فلا أحد -فيـما أتصور- يجادل في خطر الكلمـة ومكان الأدب في وجودنـا، ولكـم كل الحق في أن تسـألوا: ماذا وراء هذه المقدمات البديهية المسـلم بها؟

وأجيـب: وراءهـا القصد المباشر إلى الاعـتراف بالنصوص الأدبية، على اختـلاف أنواعها ومصادرهـا، مـادة تاريخية لا يحل لمـؤرخ أن يغفلها أو يهـون من قيمتها.

والعجيـب في القضيـة، أننـا يمكـن أن نسـلِّم بكل مقدماتهـا البديهيـة، التي تقرر سـلطان الكلمـة علينـا وأثـر الأدب في تاريخنا معبرًا عن واقع، ومستشرفًا إلى مثـال ... ثم نختلف في النتيجـة التي تعطيها تلـك المقدمات، وهي ضرورة الرجوع إلى الوثائـق الأدبية في فهم تاريخنا وتفسيره.

وأخطـر مـا في هـذا الموقف، أن جمهـرة المؤرخـين المُحدَثين، هـم الذين عزلـوا الأدب عن التاريـخ، وأهـدروا اعتبـاره مـادة مـن مواد الـدرس التاريخـي ومصـدرًا من مصـادره، وهي ظاهـرة لافتـة في المنهـج التاريخـي الحديث عندنـا، ولعلـه فيها متأثـر بعاملين:

أولهما: ميل العصر إلى التخصص .

والثاني: اتجاه التاريخ إلى أن يكون علمًا.

ومـا مـن دارس يمكـن أن يرتـاب أدنـى ارتيـاب في جـدوى التخصـص والعلميـة عـلى مناهجنـا، أو يـتردد في الإيمان بحاجتنـا إليهما في كل مجال للدرس كيما يصـح وجودنا العلمي.

وما من شك في أن هذا التحول في المنهج التاريخي، كان حتميًّا وتقدميًّا معًا، لكن شابته أخطاء حدَّتْ من انطلاقه إلى ما كان يُرجَى له من تحرير فهمنا لتاريخنا، وجلاء معالم خطانا على درب الوجود.

فالتخصص آل إلى ما يشبه العزلة بين دوائر المعرفة ... وضاقت زوايا الرؤية، فصار المؤرخ الاقتصادي لا يعنى بعقيدة الأمة ونفسيات الشعوب، وصار المؤرخ السياسي لا يهتم بالنظر إلى تاريخ الأمة إلا من زاوية نظم الحكم وأوضاع السياسة وصراع الأحزاب. وكأن كيان المجتمع خلايا مستقلة، معزول بعضها عن بعض بحواجز مانعة صماء، تحول دون تفاعله مع غيره تأثرًا وتأثيرًا.

والعلمية كان لها ما يصح أن نصفه بالاستهواء: فأكثر المؤرخين المُحدَثين تستولي عليهم صرامة العلمية البحتة، فيرون في المعنويات مسائل عاطفية لا يليق بالعالم أن يشتغل بها.

ومن هذين: **عزلة التخصص واستهواء العلمية**، خرجت أكثر كتب تاريخنا المعاصر مترفعة عن الخوض في الوجدانيات والمعنويات، وإذا سألتهم: هل يمكن فهم التاريخ بمعزل عن التراث الأدبي للأمة؟

أجابوا: إن للتاريخ الأدبي دائرته المستقلة، يتولاها علماء الأدب المتخصصون.

وهي كما قلت آنفًا، ظاهرة لافتة في المنهج التاريخي الحديث، نشأت عن فهم ضيق للعلمية والتخصص.

أما مؤرخونا القدامى، فقد احتفلوا غاية الاحتفال بإيراد النصوص الأدبية في مسار الأحداث، لا يكاد يمر حدث تاريخي هام دون أن تروى معه النصوص الأدبية الملابسة له.

وقيل لنا: إن أولئك المؤرخين أعوزهم التخصص ولم يدركوا مرحلة علمية التاريخ فخلطوا بينه وبين الأدب.

وصدقنا هذا الذي قيل ...

وقبل أن نعلم أن من أساتذة التاريخ الغربيين من يقدرون القيمة التاريخية للأثر الأدبي بوجه خاص وللآثار الفنية بوجه عام، وأن من مؤرخي الحضارة من يحتفلون بالتراث الأسطوري، ويستبينون منه نفسية الشعب ومزاجه وهمومه ومثله وأمانيه.

بـل قبـل أن نعلـم اهتـمام دوائـر الاسـتشراق بتراثنـا الروحـي والفكـري والأدبي، كان التخصـص في دراسـة الأدب وتاريخـه هـو الـذي كشـف لنـا عن قصـور الفهم الضيـق لمعنى التخصـص، حـين تقـام حـدود فاصلة بـين دوائر هـي بطبيعتهـا متداخلـة متكاملـة متفاعلة، فنحن في دراسـة النص الأدبي لا نسـتطيع أن نفهمه بمنأى عن تاريخ عصره وأوضاع مجتمعة، مبتـورًا مـن الحياة العامـة التي تنفـس فيهـا الأدب وعاش.

وهـي اليـوم عندنا قاعدة منهجية في دراسـة النصـوص، لا نجيز لطلابنـا أن يُخِلّوا بها. على حـين اسـتغنى المؤرخـون السياسـيون والماديون عن النصـوص الأدبيـة، ولم يروا فيهـا وثائق تـضيء جوانب عصرهـا وتعين على تفسـير تاريخه.

***

ولعـل نظرة إلى واقـع تاريخنا الحديث، تجلو فكـرتي عن مدى تفاعل أحداثـه، وحاجتنا إلى فهـم التاريخ بالأدب، وفهـم الأدب بالتاريخ.

إن مـؤرخ الأدب العـربي الحديـث، تلفته تيـارات عامة في سـير الوجـود الأدبي والفكري للأمة العربية؛ فنرى رواد اليقظة، في ليل الاسـتعمار، يحملون مشـعل الفكر الإسلامي ليضيئوا لنـا الطريـق في دياجي الظلمات، ثم نرى تيـار التمجيد للحضارة العربية والتغني بسـير أبطالها هـو الغالـب على الـتراث الأدبي للربـع الأول من القـرن العشرين، ثـم يظهر اتجاه عـام يتغنى بالأمجـاد الإقليمية ويسـترجع قديـم تاريخها، ويعرض مشـاهد من حضاراتهـا العريقة، ويظل هـذا التيار مسـيطرًا إلى أن يغلبـه تيار موجه إلى لمـح أواصر القربى بين أقطـار العربية وعناصر وحدتهـا والنظـر إليها من أفـق وجودها العام المشـترك فوق الفـروق الإقليمية الخاصة.

ولم يكـن في اسـتطاعتنا فهم هذه التيارات اللافتـة في التراث الأدبي للمرحلـة، دون ربطها بالأحـداث العامـة مـن حولهـا. وبالمثل نـرى أن ليس في اسـتطاعة المؤرخ أن يفـسر الأحداث العامـة منفصلـة عن النصوص الأدبية الملابسـة لهـا. وتكامل الأضواء الكاشـفة عن وجودنا، هـو الـذي يجلـو لنـا ارتباط التيـار المتجـه بالفكـر والأدب إلى أمجـاد الحضـارة العربيـة، باتجاه السياسـة الاسـتعمارية -عقب ائتمارها على تقاسـم تركـة الرجل المريـض- إلى تعميق فواصل التفرقة بين العربية والإسـلامية، لعل الأقطار الممزقة تنسـى أن لواء الإسـلام الموحد هو الذي أظلهـا لمدى ثلاثـة عشر قرنًا مـن الزمان.

ومن ثم راجت مؤلفات غربية وعربية، تسمي الحضارة الإسلامية باسم حضارة العرب، وتتحدث عن تاريخنا الإسلامي وأعلامه، تحت عنوان تاريخ العرب وأعلام العرب، فصلًا لهذا كله عن الحضارة الإسلامية وتاريخها وأمجادها، ومقاومة لتيار اليقظة الذي بدأ منطلقه في مواجهة الغزو الاستعماري في أخريات القرن التاسع عشر، من قاعدة إسلامية، على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الحميد بن باديس وصحبهم وتلاميذهم.

لكن تيار اليقظة في الوطن العربي، اتجه بموجة التذكير بحضارة العرب إلى غير ما أراده لها الاستعمار. كان قصده منها إلى التفرقة بين العروبة والإسلام، فحوَّلها مدُّ اليقظة إلى بعث القومية العربية الجامعة لكل تلك الأقطار المنكوبة بالاحتلال.

وسيطر ذلك التيار إلى مدى اضطر معه الاستعمار إلى تغيير أساليب صراعه من أجل البقاء، فظهرت فتنة تمزيق الشعوب العربية بين أصولها القديمة قبل التعرب، وبين قوميتها الجامعة المشتركة. وأخذت فكرة العصبيات الإقليمية تأخذ دورها الحاد في المعركة، مقاومَة للقومية المتفتحة المهدِّدة بخطر تجمُّع شعوب المنطقة.

وراج كلام كثير عن أمجاد قديمة لهذا القطر أو ذاك، وعن حضارات عريقة لشعوبنا صاحبت جهود البعثات الحفرية الأجنبية عن آثارها ...كما راج كلام كثير عن بداوة العرب وأمية العرب وجاهليتهم، وتعويق لغة العرب لانتشار الثقافة ونهضة العلم، وأثيرت خصومة شاذة بينها وبين لهجاتها العامية الإقليمية والمحلية، وكل هذا كان نسيًا منسيًّا أيام موجة الحضارة العربية التي لم يقتصروا فيها على حضارتنا بعد الإسلام، بل زادوا فأوغلوا في البحث عن حضارات للعرب البائدة، ما يزال التاريخ صامتًا عنها.

لكن الحركة القومية استطاعت أن تملك وعيها وسط كل هذا الضجيج اللاغب؛ إذ كان في إلحاح الأدباء والمفكرين على التذكير بالحضارات القديمة لشعوب الوطن العربي، ما يذكي حماستها لاستعادة أمجاد ماضيها، وما يلهب ضرام التمرد على عار الاحتلال.

فما لبث الوعي القومي أن خاض معارك التحرير على الساحة الكبرى من وادي الفرات إلى قمم أوراس وسفوح الأطلس وجبهة المغرب، بعد أن أتمَّ الأدبُ والفكر التعبئةَ الوجدانية لجنودنا البواسل، وسهرت الكلمة على حراسة مقومات وجودنا المعنوي، بحيث

استطعنا أن نقدم لجولة واحدة من جولات صراعنا مع الاستعمار، أكثر من مليون شهيد، فدية غالية لشرف الإنسان.

إلى هذا المدى البعيد، شارك الأدب في توجيه تاريخ المرحلة، وتفاعل مع العوامل الدينية والمادية والسياسية والاجتماعية، متأثرًا بها جميعًا ومؤثرًا فيها جميعًا، فليس في الإمكان فهمه بمعزل عنها، ولا في الإمكان فهمها بمعزل عنه!

❊❊❊

وأبادر فأنفي شبهة قد توهم أنني أتهم مؤرخينا المعاصرين بالجهل بأدبنا حين أقول بعزلتهم عنه، وذلك ما لم يدر بخلدي قط، وإني لأعرف بين علمائهم ذوي فقه لتاريخنا الأدبي ودراية بنصوص تراثه ... وإنما أردت أن أقول: إن جمهرة مؤرخينا مع علمهم بتراثنا الأدبي، قلما يلتفتون إليه أو يذكرونه حين يكتبون التاريخ.

ولأساتذة التاريخ في جامعاتنا بالمشرق والمغرب، بحوث قيِّمة في تاريخنا الحديث، نحرص نحن المتخصصين في الدرس الأدبي على متابعتها وقراءتها لحاجتنا إليها في فهم أدبنا الحديث. ولعل من الأساتذة الزملاء من يقرأون ما نكتبه في قضايا أدبنا المعاصر. لكن هل يضعون الدراسات الأدبية في موضعها المؤثر في اتجاه الأحداث السياسية، الكاشف عن وقعها على ضمير الأمة ووجدان المجتمع؟

والذين يؤرخون منا لأدب الحروب الصليبية لا يتصورون بحال ما، إمكان فهمه إلا في ضوء عصره، فهل يفعل كذلك من يقدمون لنا تاريخ هذه الحروب؟

وقد نجد مؤرخًا مثل الأستاذ «عبد الرحمن الرافعي» يقدم لنا كتابًا عن (شعراء الوطنية) يشهد بنوع من الاتصال بأدبنا المعاصر، غير أنه يقدم كتبه في (تاريخ الحركة القومية) منفصلة تمامًا عن نصوصها الأدبية، مما يشعر بأن الأستاذ الجليل يرى في الإشارة إليها إقحامًا على السياق التاريخي!

وأحسب أن دراسة التاريخ بمعزل عن الأدب، هو منهج مؤرخينا المُحدَثين بوجه عام. لا أكاد أذكر غير قلة نادرة منهم، نظرت إلى التاريخ برؤية شاملة لا يفوتها تفاعل أحداثها.

ومؤرخونا المعاصرون، يعطون المذكرات السياسية أهمية كبرى ويضعونها في المكان الأول من قائمة مصادرهم. وهذه المذكرات يكتبها عادة من لعبوا دورًا على مسرح السياسة، من زاوية تجاربهم واتصالهم بالأحداث، وقلما يبرءون من سيطرة اتجاه حزبي أو مذهبي، لا رجاء معه في تسجيل الأحداث والوقائع بحياد مجرد عن الهوى، وذلك ما يقتضي الحرص البالغ على فحص مذكراتهم بأدق موازين المنهج النقلي، ومقارنتها قبل الاطمئنان إلى شيء منها في تفسير التاريخ وكتابته.

وحتى مع افتراض صدقها التاريخي، فإنها لا تعدو أن تكون مادة لجانب واحد من تاريخنا القومي؛ وهو الجانب السياسي الذي مارسوه. وقد غبرنا زمانًا لا نحفل بغيره، ولا نتصور الحياة القومية للأمة إلا في واجهتها السياسية، وهو تصور قاصر للتاريخ، أبطلته الدراسات الحديثة التي هدت إلى نظريات جديدة في فهم التاريخ، لا تعتبر السياسة وحدها صانعة الوجود، بل لا تعدها المُوجِّه الأول للتاريخ والقطب المركزي لحياة الشعوب والجماعات، وإنما الأحداث السياسية في الواقع، نتيجة حتمية لمؤثرات قاهرة محتكمة، منها ما هو مادي كالعامل الاقتصادي، ومنها ما هو معنوي كأمزجة الشعوب وعقلياتها، وعقائدها وميراثها الروحي والحضاري.

وهنا تتقدم الآثار الأدبية لتسد ثُغرةً في تاريخنا بما تعطي من دلالة صادقة على ما أغفله كُتّاب التاريخ من تسجيل نبض الوجدان الشعبي، ورصد المناخ النفسي للأمة.

وإذا ضربت الآن مثلًا، قلت إن مذكرات سعد زغلول وحافظ وهبة أو فيلبي وجلوب ولورنس، وغيرهم من رجال السياسة، لا تغني بحال ما عن دواوين الشعراء وآثار الكُتّاب الذين عاصروا المرحلة، وعاشوا أحداثها، وتابعوا ذيولها ونتائجها. بل لعلي لا أبالغ إذا قلت إن أزجالنا وأغانينا وأمثالنا الشعبية، يمكن أن تقدم لنا من روح العصر وأنفاس المجتمع، ما لا تقدمه لنا مذكرات الساسة والقواد وزعماء الأحزاب.

ولا يُهدر قيمة الآثار الأدبية، من حيث هي وثائق تاريخية، أن يكون القدر الأكبر منها لمأجورين اتجروا ببضاعتهم في سوق النفعية والنفاق، بل تظل لها مع ذلك قيمتُها في التفسير الأدبي لتاريخنا، بما تقدم لنا من وثائق شاهدة على تضليل الشعوب وتزييف القيم وخداع الرأي العام. ومنها نستطيع أن نميز خيوط الغشاوة التي نسجت على أعين الجماهير، وأن

نكشف المخدرات المعنوية التي تـولّى الأدبـاء المأجورون ترويجهـا لتنويم الوعي الشـعبي في عصور الاسـتبداد والاستعباد.

شـأنها في ذلـك -من حيـث الدلالـة التاريخية- شـأن الآثار الأدبيـة للأحـرار الذين حملوا أمانـة الفـن وصانـوا شرف الكلمـة ورفعـوا صوتهم في داجـي الظلمـة بدعاء اليقظة. وشـأن الحكايـات والأمثـال والأغـاني الشـعبية، الكاشـفة عـن الجوهر الحـر المتألق في ضمـير الأمة، تحت ركام الكبـت والصـبر والاحتمال.

***

أيها الإخوة الأصدقاء:

أعـود فأؤكد مرة أخرى أني ما فكرت في أن أجاوز قدري، فأقف موقف المصحح للمناهج التاريخيـة أو أضيـف إليهـا مذهبًا جديدًا في تفسـير التاريخ، ولسـت من أصحـاب التخصص فيـه، إنـما رجوت أن أضـع بين أيدي مؤرخينا جهـود دارسي الأدب، لتتكامل سـائر[1] الجهود المبذولة لفهم تاريخنا وتفسـيره.

وإذا كنـا نحـن أصحـاب الـدرس الأدبي لا نسـتغني عـن متابعة بحـوث أسـاتذة التاريخ السـياسي وعلـم النفـس الاجتماعـي، وعلـماء الحضـارة والفلسـفة والاقتصاد؛ لكي نسـتبين في ضوئهـا معـالم الحيـاة التي عـاش فيهـا الأدب والفكـر، فلعل مؤرخينـا ينتفعـون كذلك بما تقـدم الدراسـات الأدبية من إضاءة لعصرها، ويـردون إلى نصوص تراثنـا اعتبارها المهدر بين الوثائـق التاريخية.

والـذي قلته عن التفسـير الأدبي لتاريخنا، يقـال مثله وأكثر عن التفسـير الديني، ونحن أمة لم يعرفهـا التاريخ إلا متدينة، وفي أرضنا الطيبة كان مولد الأنبياء ومبعث رسـالات السـماء.

ولسـت أقول مع الفيلسـوف الهندي الأسـتاذ «همايون كبير» بفشـل التفسـيرات السياسية للتاريـخ: «لإسرافهـا في اتباع الطريقة العلمية، إذ تحاول أن تطبق على السـلوك البشري طرائقَ التحليـل العلمـي وتفشـل؛ لأن المفهوم المجرد لا يمكنـه التعبير عن الفـرد في تعقيداته التي لا تُحَدُّ وتفصيلاتـه التي لا تتناهى».

(١) في الأصل: سائر كل. (الناشر).

كلا ... لا أقول بفشل هذه التفسيرات أو غيرها من تفسيرات السلوكيين والفلاسفة والمتصوفة والدينيين، وإنما أقول بقصور أي تفسير منها منفردًا، وهو قصور يمكن تلافيه بالتعاون المثمر وتبادل الخبرات، لتتكامل جهودنا في تجميع الأضواء الكاشفة عن جوهر ذاتنا، المفسرة لتاريخنا، الموجهة لخطانا في تناسق على مدارج التطور ومراقي الطموح.

نصوص التراث

بين حرية الناشر، وحرمة المنهج[1]

ما أقدمه هنا خلاصة حوار كان بيني وبين المؤرِّخ المحقق الأستاذ الدكتور «محمد صبري السوربوني» حول السِّفر القيِّم الذي نشر فيه نصوصًا من «الشوقيات المجهولة» سنة ١٩٦١؛ لعلها توضح ما قدمنا من بيان موجز لضوابط المنهج النقلي في توثيق النصوص ونشرها.

---

(١) العنوان هنا مغاير لعنوان مرآة المبحث، وهو: وثائق النصوص الأدبية بين حرية الناشر، وحق التاريخ والمنهج. (الناشر).

بقـدر مـا أعلـم أن تاريخنا لم يُعْرَف عـلى وجهه الصحيح، ولا سـبيل إلى معرفته ما لم نجمع ذخائـر مخطوطاته المبعثرة في شـتى أقطـار الأرض، ونعكف على توثيقها وتحقيقها ودراسـتها.

تلقيـت ببالـغ الغبطـة والتقديـر «الشـوقيات المجهولـة» التي حقـق فيها الأسـتاذ الدكتور «محمـد صبري السـوربوني» مجموعـةً من آثار شـاعرنا الكبير أحمد شـوقي، لم يسـبق نشرها في المطبوع مـن تراثه.

ويشـق عـليَّ أن أتصـور مبلـغ الجهد المضني الـذي بذله الأسـتاذ الجليـل، ليجمع نصوص هـذه الشـوقيات المجهولـة، من شـتى الصحف والمجلات في عصر شـوقي، ومنهـا ما كان قد نُـشِر باسـمه، ومنها ما نشر بتوقيع مسـتعار مثـل: ناصح، ونديم، وخبـير ...، وقَدْرٌ منها نشر غُفـلًا بغير توقيع.

ولم تكـن غبطتـي لنشر هذه النصـوص المجهولة أن قدمـتْ إلينا وثائق لعصرها فحسـب، وإنـما لعلمـي كذلك أن الأسـتاذ الدكتور صـبري أهلٌ للنهـوض بأمانة التحقيـق التي أعلمها صعبـة باهظـة. وقـد راجت في السـوق طبعـات تجارية ممسـوخة مشـوهة لذخائر مـن تراثنا، قدمهـا نـاس لا دراية لهـم بمبـادئ التحقيق، ولا فكـرة لديهم عن حرمـة النصوص.

والدكتـور صـبري مؤتمـن على هـذا الـتراث، بأصالة منهجـه التاريخـي ودقة حِسِّـه الأدبي وشـمول رؤيته التاريخية للعصر، فكان كسـبًا للتاريخ والأدب أن يتجه إلى خدمة التاريخ بهذه الوثائـق الأدبيـة. اسـتكمالًا لفهمه وتفسـيره، حين صد جمهـرة مؤرخينا المحدثـين عن الأدب جملـة، وأعفوا أنفسـهم من معاناة الاشـتغال به وتحقيـق نصوصه.

***

مع «الشـوقيات المجهولة» عشـت أيامًا في حقبة مـن تاريخنا الحديث غاب عنـا، نحن أبناءَ هـذا الجيل، الكثير من خفاياهـا وأسرارها. وأعترف بأنني وقفت مأخـوذة بهذه الأضواء التي ألقتهـا الشـوقيات المجهولـة على تاريخ تلـك المرحلة. وكنت بين حين وآخر، أشعر بالأسى والخجـل لجهـلي بأحـداث كبـار صنعـت تاريـخَ قومي. وكثـيرًا مـا تسـاءلت أثنـاء مطالعتي للكتـاب: كيـف عشت هـذا العمر، وأنـا لا أعـرف على وجـه التحقيـق موقف جيـل الثورة العرابيـة مـن قائدهـا الزعيم أحمـد عرابي؟ وكيـف زعمتُ لنفسي أني أعرف تاريـخ أمتي، ولم يكـن لـدي علـم بـأسرار «مأسـاة فاشـودة» و«حادثة الحـدود»؟ بل كيف سـاغ لي أن أشـتغل

بقضايا وجودنا الفكري والأدبي، وكنت حتى أمس القريب لم أستكمل معرفتي بمعارك أدبية، سياسية واجتماعية، شبَّت في عصر شوقي، ومنها مثلًا: معركة «عام الكف»؟ بل إني فيما حفظت ودرست من ديوان شوقي، لم أفهمه حق فهمه!

أعوزتني فيه الرؤية التاريخية التي لم تعوز مؤرخنا المحقِّق، وازداد يقيني بأن الأدب والتاريخ كليهما لا يُفهم أحدهما بمعزل عن الآخر. نحن حتى اليوم لم نستكمل الوثائق التي يصح بها تاريخنا ويفهم، كما لم نؤدِّ حق شاعرنا الكبير مؤرخًا أدبيًا لعصره. نصوص شعره لا تكفي وحدها لفهمه، بل نحتاج معها إلى إضاءة تاريخية لظروفها وملابساتها، ممن عرفوا الشاعر من قرب، وعرفوا معه أحداث عصره. على نحو ما فعل مؤرخنا المحقق؛ لم يكتف بنشر المجهول من الشوقيات نصوصًا مروية، وإنما قدَّم مع كل قصيدة منها ما يجلو لنا ظروفها الخاصة والعامة، وما يزيح الستار عن أسرار من تاريخنا الحديث، لا يعلمها إلا قليل.

وهذا الكشف لخفايا الدواعي الملهمة لا يضيء تاريخ عصر شوقي فحسب، بل يقدم لنا شاعرنا كذلك: مؤرخًا أدبيًا يعيش بوجدانه في دوامة الأحداث الكبرى وينفعل بها ويؤثر في توجيهها بشاعرية ملهمة.

وذلك ما لم يتح لنا أن نظفر به في أكثر المطبوع من آثاره، وقد قرأتها وقرأت معها المقدمات التقليدية التي صُدِّرت بها معزولةً -في الواقع- عن الشاعر في عصره، وكأنها فصل من كتاب تاريخ، يتكرر وضعه مقدمة لكل مجموعة من ديوانه، إن لم يتكرر مثله أو قريب منه مقدمة لدواوين سائر الشعراء في عصره.

وما كتبه الأستاذ الدكتور صبري مقدمةً لكل نص من هذه الشوقيات المجهولة، وتعليقًا تاريخيًا على هوامشها، لا يخدمها وحدها، بل يصحح فهمنا لكثير من الشوقيات غير المجهولة، ويفسر لنا أحداث عصرها.

من ناحيتي لم يصح لي فهم الشاعر وعصره قبل أن أقرأ شوقيات مجهولة ودَّع بها «كرومر» بلسان الشعب المصري على اختلاف طوائفه، وأخرى رَدَّ بها على دعوة تلقاها للمشاركة في الاحتفال بترقية المستشار «فتحي زغلول» إثر فاجعة دنشواي.

ولم أقـدر الضمير الحر لشـاعرنا وهو يخوض بوجدانه المعركـة القومية مكبلًا بأغلال الوفاء لأولياء نعمته.

ولم أدرك إلى أي مـدى استـطاع شـوقي الشـاعر أن يحمل أمانة الفـن وشرف الكلمة، رغم القيـود الباهظـة التـي كانت مَظِنَّـة أن تكبل حريته في الـولاء لوطنه، والتعبـير عن ضميره.

إني لأنحني إجلالًا للشـاعر، وأنا أتلو من الشـوقيات المجهولة الدور الغنائي الذي أرسـله بتوقيـع مسـتعار إلى إحدى الصحف الوطنيـة مطالبًا بأن يبدأ المغنـون في حفلات الأفراح بهذا الدور:

يا حمامة دنشواي

نوِّحي للسير جراي

في الظلام ...

كيلا ينام !

وأتبسـم ضاحكة من سـذاجة انفعالي بقصيدة (الكنار الأسـير) منشورة في ديوانه مهداة إلى باحثـة البادية، ملك حفني ناصف:

صَـدَاحِ يـا مَلِـكَ الكَنَـا ... رِ وَيَـا أَمِـيْرَ البُلْبُـلِ

بالرَّغْـمِ مِنـي مَـا تُعَـا ... لِـجُ في النُّحَـاسِ المُقْفَـلِ

وطالما ترنمت بها في النـدوات والمحافل الأدبية، وفي يقيني أنها وثيقـة دفاع في قضية تحرير المرأة، ومواسـاةُ شـاعرٍ لكاتبة من أديبات الطليعة، ولبنات جيلها، بـين قضبان قفص الحريم.

لم أكن أدري أنها رسـالة الشـاعر إلى «الورداني» في سـجنه، حتى أعاد الدكتور صبري نشر هـذه القصيدة في «الشـوقيات المجهولـة»، وحل رموزها، فعدت أطالعهـا بانفعال جديد، بعد أن كُشـف الحجاب عن سرها.

وكذلـك الأمـر في قصيدتـه (ورد الربيـع) التي نشرت في ديوانه الأول، محسـوبة من شـعر الوصـف والطبيعة.

وقد كانت في حقيقتها من صميم الشعر السياسي القومي:

يَـا وَرْدُ أَنْـتَ سَـنَا العُيُـو ... نِ إِذَا الدُّجَـى لَمْ يَنْجَـلِ
أَحْيَيْـتَ مِـنْ مَيْـتِ النُّفُـو ... سِ وَكُنْـتَ خَـيْرَ مُؤَمَّـلِ
يَـا وَرْدُ إِنْ أُبْعِـدْت عَـنْ ... نَظَـرِي فَأَنْـتَ بِمَنْـزِلِي
وَإِذَا خَلَـوْتُ مُفَكِّـرًا ... كُنْـتَ الأَنِيْـسَ الفَـرْدَ لِي
أَسَـفِي عَـلَى هَـذَا الرَّبِيـ ... ـعِ وَوَرْدِهِ المُتَرَحِّـلِ
أَحْيَـا النُّفُـوسَ بِعَرْفِـهِ ... وَنَـأَى، كَأَن لَمْ يَفْعَـلِ
فَعَسَـى نَـرَى نَفَحَاتِـهِ ... فِي رَوْضَـةِ المُسْتَقْبَلِ

ألا ما كان أشدَّ سذاجتنا ونحن نقرأ قصيدة (الكنار الأسير) في ديوان الشعر الاجتماعي، ونعد قصيدة «ورد الربيع» من أدب الطبيعة. وما كان أحوجنا إلى هذا الدرس من الدكتور محمد صبري، وقد أدرك عصر شوقي واطلع على كثير من أسراره وخفاياه، اطلاع مؤرخ حجة في التاريخ الحديث، فسجل ما حف بالشوقيات من ظروف وملابسات وكشف الغطاء عنها، مؤرِّخًا لعصرها، متحررًا من ضواغط المؤثرات والقيود التي ألجمت أقلام بعض الدارسين والمؤرخين، وانحرفت بأقلام آخرين، فضلَّت وأضلت.

***

من هنا كان تساؤلي عما إذا كان تاريخنا في عصر شوقي قد فُهم حقًّا قبل هذه المجهولات من وثائق العصر؟

ذلك لأن الأضواء التي ألقاها الأستاذ المؤرخ على الشوقيات المجهولة، وبها كشفت لي عن خفايا من تاريخنا كانت في منطقة الظل، وجعلتني أرتاب فيما كنا نحسبه من الحقائق التاريخية لعصر شوقي.

قد يقول قائلون: إن الشوقيات المعروفة والمجهولة لا تعدو أن تعبر عن موقف الشاعر من أحداث عصره وتفسيره الشخصي لها، ولعله لم يخل فيها من تأثر بالوفاء لبيت إسماعيل.

غير أني لا أرتاب مع هذا في أن وعينا لتاريخنا لا يستغني عن هذه الوثائق، تكشف لنا عن موقف شاعر كان له دور قيادي في الموقع الوجداني لعصره. وفاؤه لبيت إسماعيل، وولاؤه لوطنه، حدا مسرى الشعب في ليل الاستعمار نحو فجر الحرية، ومزق الأقنعة عن فئة من

السياسيين الحزبيين، ألهتهم لعبة كراسي الحكم عن محنة الأمة، فقنعوا على مسرح الدُّمَى بدور الشخوص المتحركة بأيدي مندوبي المستعمر، في قصر الدوبارة.

ومع الشوقيات المجهولة، ما نزال في حاجة إلى سائر تراث المرحلة، مما لا يزال في منطقة الظل؛ لكي نستبين مسرانا في ليل المحنة، ونميز أصداء البعث في الفترة التي شهدت الثورة العرابية، ونضال الحزب الوطني، وثورة سنة ١٩١٩ وما أعقبها من أحداث كبار.

***

أفيشفع لي هذا الاعتزاز الصادق بما نشر من «الشوقيات المجهولة» في أن أشير هنا إلى ما رابني منها، خلال قراءتي المتأنية لها؟

كان أول ما أنكرت أن الأستاذ المؤرخ -وهو مَنْ نعرف أصالة منهجه- يبيح لنفسه أن يتصرف في النصوص، فيثبت من الشوقيات المجهولة ما يرضيه، ويحذف منها ما لا يعجبه، محتجًّا لهذا الحذف بأن المستبعد به: «هابط فنيًّا عن المستوى الذي بلغه شوقي»، أو هو «من المدح الذي كان الشاعر يتكلفه ضد طبيعته».

لم يفعل ذلك مرةً أو مرتين، أو عشرًا فحسب، بل جعله من أسس خطته في التحقيق والنشر، قال: «وقد حذفنا المديح من قصائد كثيرة، ونحن موقنون أنه ما دعا شوقي إلى إسقاط معظم المديح والاكتفاء بالنسيب -كما فعل في الجزء الثاني من ديوانه- لم يكن الرغبة في تحاشي ذكر عباسٍ في عهد فؤاد، ولكن كراهيته الطبيعية للمديح الذي تكلف فيه القول، وأخيرًا أغفلنا قصائد كثيرة غير منشورة في الديوان، ولكنها ليست من جيد شوقي، أو مما يستسيغه مريدوه. لم ننشر في المحجوبيات -قصائد شوقي في الدكتور محجوب ثابت- إلا قصائد معدودات عليها مسحة من ملاحة شوقي. **وبالجملة أسقطنا كل ركيك أو غث**»(١ / ٤٧)[1].

لقد رجوتُ أن يلتفت الباحث المؤرخ إلى ما في هذا المسلك من عدوان على حرمة النصوص وحَقِّ المنهج، لكني ألفيته، مع شديد الأسف، يمضي على مسلكه فيحذف قصائد كاملة، ويسقط من إحدى الشوقيات نصف أبياتها (ص ٢٦٩)، ومن ثانية اثنين وعشرين

---

(١) الأرقام هنا وفيما يلي تشير إلى مواضع النقل من صفحات «الشوقيات المجهولة» ط. القاهرة، ١٩٦٢.

بيتًا (١/ ٧٣)، ومن ثالثة ورابعة اثني عشر بيتًا (١/ ٦٨، ١٠٣)، ومن خامسة ستة أبيات (١/ ٢٥٩) .... دون أن يبدو عليه شعور بأي حرج!

هنا، ألوذ بالضمير العلمي لمؤرخنا الأستاذ، فأسأله محتكمةً إليه:

- هل يرضيه أن يعتدي مكتشفو الآثار على حرمتها، فيغيروا من صبغتها وملامحها ما لا يعجبهم، أو يبتروا أجزاء منها لا يستسيغونها؟

- وهل تبقى للأثر بعد ذلك البتر أو التغيير قيمة تاريخية من حيث هو وثيقة أثرية؟

إن الأمر في النصوص لا يخرج عن هذا؛ إذ هي التي تعطينا معجم ألفاظ الشاعر، وخصائصه الأسلوبية، ومستواه بين الرقي والهبوط، والدلالات النفسية لمزاج العصر وأوضاع المجتمع معكوسة على وجدان الشاعر، ومدى التفاعل بين الفن والحياة تأثرًا وتأثيرًا ... مما هو مادة لتاريخ عصره ومجتمعه، ومدخل إلى فهم شخصيته في مختلف الظروف والأحوال.

فكيف هان على مؤرخ محقق، مثل الأستاذ الدكتور صبري، أن يتصرف في النصوص على هواه، بإسقاط بعضها جملة، أو بتر أبيات منها، فيحرم الدرس التاريخي والأدب كليهما وسائل هادية إلى الفهم والتفسير والحكم والتقدير، ومادة مؤرخة للشاعر والعصر؟ لا يفعل هذا فحسب، بل تبلغ المأساة ذروتها حين يقول في إصرار:

«ولو أتيح لنا إعادة طبع الجزء الرابع من الشوقيات لما أبقينا منه إلا القليل، بل إن الجزء الثاني الذي أشرف على طبعه شوقي نفسه، فيه غث كثير» (١/ ٤٧).

ثم يمضي في إصراره على موقفه إلى تقريره مبدأ عامًّا في مثل قوله:

«إن أكبر إساءة إلى إسماعيل صبري كانت في نشر ديوانه بقَضِّه وقضيضه، من شعر الصبا إلى شعر الكهولة. ولو أن الناشر اكتفى بمقطعاته التي يحتل بها، على قلتها، مكانًا فريدًا بين جميع معاصريه، لظهرت شخصية صبري» (١/ ٩٨).

ماذا أقول؛ وقد كان ما كان، غير أن أحمد الله على أن نجت الشوقيات المطبوعة، ونجا ديوان إسماعيل صبري، من يدي مؤرخنا الدكتور محمد صبري؟

***

ثـم مـن قال: إن للأسـتاذ الجليـل أن ينفرد بالحكـم الفني على ما أسـقط من الشـوقيات؟ إن قيمـة النـص المحقـق في أنه يضع مـادة الدرس بـين أيـدي الباحثين على تفاوت مسـتواهم واختـلاف مذاهبهـم وبيئاتهـم، فيكون لـكل منهم حكمه وتقديـره، وعلى سـبيل المثال أقول: إنني شـخصيًّا أختلف مع الأسـتاذ الجليل في كثير من أحكامه النقدية التي يقررها في الكتاب، فـلا يضـير أحدَنا هـذا الاختلاف فيما هـو مجال لتعدد وجهـات النظر وتفـاوت التقدير.

إنما يضيرنا جميعًا، ويضير الحق التاريخي، أن يُسـقط الدكتور من الشـوقيات ما يحسبه غثًّا، أو مـا لا يستسـيغه مريدو الشـاعر، فيُصادر بهذا الإسـقاط حقَّنا في تقويم ما أهـدره، ثم يحكم بهـذه المصـادرة عـلى أجيال بعدنـا، تتذوق النـص بمسـتواها وتحكم عليـه بموازينهـا، وتُقوِّم الشـاعر بكل تراثه، لا بالجيد منه فحسـب.

***

وأخرى من المآخذ المنهجية أن الأسـتاذ المحقق اعتمد في توثيق بعض الشوقيات المجهولة، على «أنفاس شـوقي التي تنم عليه».

وخـبراء النصـوص يفعلـون ذلـك أحيانًا لكـن بأدلـة وقرائـن، لا بمجرد الأنفـاس؛ أدلة وقرائن تُلتمس بالاسـتقراء الدقيق الفاحص لآثار صاحب النص، يهدي إلى معجمه وأسـاليبه وخصائصه، مع الاسـتئناس بالمعروف عن ملامح شـخصيته وسـلوكه العام، والفني الخاص، بالرجـوع إلى المحقَّق من آثاره وأخباره وسـيرته.

أمـا الحكـم جزافًـا بـأن هـذه القصيدة أو تلـك لشـوقي «لأن أنفاسـه فيها تنم عليـه»، فإن الأسـتاذ المحقـق قدم إلينا في كتابه شـاهدًا ينقض هذا الحكم، حين قال باحتـمال أن يكون هذا الشعر -المنسـوب إلى شـوقي بأنفاسـه- «محصـورًا على أية حـال في طبقة من الشـعراء المبرزين أمثـال: حافـظ وصـبري ومطران، وقـد نُـشرت دواوينهم، وبذلـك انحصر الشـك في أضيق حدوده» (ص ٤).

ذلـك لأنـه متى تشـابه الأمر على الأسـتاذ في هذه الأنفـاس، بحيث يمكـن أن تختلط عنده بأنفـاس حافـظ وصـبري ومطـران، فقـد انهـار الحكم من أساسـه، لم يبـق منه ما يحـصره نشرُ دواوينهـم في أضيـق حدود من الشـك؛ فكذلـك ديوان شـوقي قد نشر.

فإذا أضفنا إلى هذا حكاية قصيدة (يا بنتَ روما) التي رواها الدكتور صبري في (ص ٣٩)، لم يبق أي مجال لتعلقه بأنفاس شوقي في توثيق قصائد مجهولة.

ومجمل حكايتها أن أبياتًا من القصيدة، وهي من شعر شوقي، نُشرت في (الأهرام) منسوبةً خطأً إلى إسماعيل صبري. ورغم مبادرة الأهرام إلى نشر تصحيح لهذا الخطأ، بقيت الأبيات ملصقة بإسماعيل صبري، وفات ناشر ديوانه التنبه إلى الخطأ في نسبتها إليه، فأثبتها فيه. بل فات الخطأ على شوقي نفسه يوم نُشرت القصيدة في الأهرام، فأرسل برقية إلى إسماعيل صبري يهنئه بها.

ولو كان الأستاذ الدكتور صبري يضيف من الشوقيات المجهولة ما وجد فيه أنفاس شوقي، بصيغة الظن أو الاحتمال أو الترجيح، لالتمسنا له وجه عذر، لكن الغريب حقًّا أنه بعد أن قدَّر احتمال كون هذا الشعر المجهول لحافظ أو صبري أو مطران، يقدمه في «الشوقيات المجهولة» بعبارة «نعتقد أنه لشوقي» (١/ ٢٨١، ٢٨٨)، ثم لا يبسط بين يدي هذا الحكم الجازم بالاعتقاد ما يكفي لمجرد الترجيح.

أرجو على كل حال ألا يُظنَّ بي أنني أغض من قيمة هذا السفر الجليل بهذه المآخذ التي لاحظتُها عليه، عن فرط حرصٍ مني على مثل هذا العمل القيِّم يَعيبه عندي نقصُ القادرين على الكمال.

❊❊❊

تعقيب من الأستاذ المحقق:

[... لي تعقيب على ما أخذَته السيدة الناقدة عليَّ، من بترٍ لبعض الشوقيات المجهولة، وإسقاط بعضٍ منها لركاكته أو لأنه من المديح الذي كان شوقي يتكلفه ضد طبيعته.

والواقع أن موضوع «بتر النص أو التصرف فيه» موضوع خطير من الناحية الأدبية. وكنت أود أن أرصد له فصلًا كاملًا، ولكنني أكتفي الآن بسطور:

البتر في التعبير الأدبي هو اقتطاع جزء حيٍّ من النص اقتطاعًا يؤدي إلى تشويهه في صورة من الصور، أو نقصان في معناه، أو تحوير فيه.

وقد احتفظتُ في «الشوقيات المجهولة» بكل مديح له قيمة فنية من الناحية الأدبية أو السياسية، وما حذفته أشرت إليه، وهو باق يمكن الرجوع إليه في تاريخه ومصادره المحددة، فأي عدوان على حرمة النصوص في هذا؟

أما القصائد الركيكة أو الغثة التي أغفلتُ نشرها، فسأذكر تاريخها ومرجعها في الجزء الثاني من «الشوقيات المجهولة» حتى تتبين السيدة الدكتورة بنفسها ركاكتها ثم تحكم.

وعلى أية حال، الحذف أو البتر في الجزء الثاني ضئيل جدًّا لاختلاف الظروف ونضج الشاعر في كهولته. كان معظم قصائد شوقي في الجزء الأول من شوقياته المطبوع سنة ١٨٩٨ ركيكًا. ولكنني أرخت مع ذلك هذه القصائد كلها حتى يتبين القارئ تطور الشاعر وملامحه في زمن الدراسة والشباب. كما أنى أعدت نشر الجيد الذي أغفله شوقي في طبعته الأخيرة الكاملة، كقصيدته الشهيرة التي يقول فيها:

وَإِنَّمَا الأُمَمُ الأَخْلَاقُ مَا بَقِيَتْ فَإِنْ هُمُ ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا

ومهما يكن الأمر، لا يمكن الحكم على عمل أدبي أو فني حكمًا نهائيًّا قبل أن يكتمل وتبدو ملامحه كلها. فمثلًا أسقط شوقي في باب النسيب من الجزء الثاني كل مديح متصل به. ولكني أعدت نشر مديح الرسول صلى الله عليه وسلم (٧٨ بيتًا) من قصيدة العام الهجري التي نشرت فيه سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

ولا يخفى على السيدة الناقدة أن كل شاعر حرٌّ فيما ينشر من شعره، وكل ناشر أو ناقد حر فيما ينشر. ولكن كل حرية بطبيعة الحال محدودة مقيدة بظروفها وملابستها وبيئتها. فمثلًا: مدَح شوقي «سعد زغلول»، ورثاه، كما مدح «فتحي زغلول» ورثاه، ولكنه قبل ذلك، ندَّد بسعدٍ وبفتحي، بأسلوب أدبي ساخر؛ لمناسبة حوادث **دنشواي** وغيرها. من حق شوقي أن يغفل هذا الشعر الأخير، ولكن من حق التاريخ أن ننشره، خصوصًا وأن هذا النشر إذا تم في ضوء التاريخ أو التعليق التاريخي الصحيح الذي ينتظم الجزئيات والكليات في أُفقه الواسع، لا يضير سعدًا وفتحي زغلول، ولا يضير الحقيقة.

وإسماعيل صبري قد بلغ قمة الشعر في آخر مرحلة من حياته بمقطعاته. وكان حافظ إبراهيم يقول عنه: إنه يُجس نبوَّ الوتر...، إسماعيل صبري كان في الواقع هاويًا لا محترفًا،كان

شاعرًا غنائيًّا. هذا هو وجهه الأخير الخالد. ورغبة الشاعر العزوف، كما عرفتُه، ألا ينشر له ديوان بقَضه وقضيضه يطمس ذلك الوجه، وأن يُكتفى بنشر مقطعاته والطويل الجيد من شعره، أما شعره الغث أو الوسط، فيمكن الإشارة إليه مجملًا أو مفصلًا في مقدمة وافية تبين تطور الشاعر.

وبذلك لا يكون هناك اعتداء على حرمة الشاعر أو حرمة التاريخ، والله الموفق].

محمد صبري

***

تعليق:

بالرغم مني أخالف الأستاذ الدكتور في موقفه من بتر النصوص، وحرية الناشر في إسقاط ما يرى إسقاطه منها لسبب أو لآخر.

ذلك لأن القضية فيما أرى أخطر من أن ندعها تمر هكذا دون أن نستبين فيها وجه الحق التاريخي وحدود المنهج النقلي.

وما كنت لأختلف مع مؤرخنا الجليل، لو أنه نشر كتابه بعنوان: (مختارات من الشوقيات المجهولة)؛ إذ يكون له مطلق الحق في أن يُسقط منها ما شاء ويستبقي ما أراد، دون أن نجادله في هذا الحق، أو نعترض على حريته في الإسقاط وذوقه في الاختيار.

أما وقد نشر «الشوقيات المجهولة» مصرحًا بأنه قصد بها إلى استكمال ديوان شوقي بالمجهول من آثاره التي لم تنشر في المطبوع من شعره ونثره، فلم يعد للأستاذ أدنى حق في أن يُسقط بيتًا واحدًا من الشوقيات المجهولة، فضلًا عن إسقاط قصائد منها جملةً، أو الأبيات ذات العدد من قصائد أخرى؛ لأنه بهذا الإسقاط يحجب عنا وثيقة تاريخية تلقي ضوءًا على الشاعر وعصره. كما ليس من حق مكتشف الأثر التاريخي أن يمسه بأدنى تغيير، مهما يبدُ له أن هذا التغيير لا يؤدي إلى تشويه صورته أو نقصان منه أو تحوير فيه.

والنص الأدبي له قيمة الوثائق التاريخية، من حيث هو خيط في نسيج عصره. وله قيمة أدبية خاصة من حيث هو مادة لدرس الألفاظ والأساليب، وله قيمة نقدية أخص، من حيث دلالته على مستوى الشاعر صعودًا وانحدارًا؛ إلى أي أفق عالٍ رفعته شاعريته، وإلى

أي منحدر هابط نزل أو أسَفَّ. وكما يحكم المؤرخون على أعلام السياسيين والقادة بجملة أعمالهم، لا بخيرها فحسب، نحكم على أعلام الأدب بكل آثارهم، لا بأرقاها فحسب، وإلا اختلت المقاييس وجارت الموازين.

ومن عجب أن يحتج الأستاذ المحقق للاستغناء عن بواكير شعر إسماعيل صبري وإسقاط الركيك والغث من شعر شوقي، بأن الشاعرين كليهما رغبا في هذا الإسقاط!

فهل تراه يبيح لمؤرخ أن يسقط عثرات الرجال التاريخيين وأخطاءهم، مع اليقين من حرصهم على طيها وإخفائها؟

المؤرخ ومحقق النص يحملان أمانة التأريخ والتوثيق، وليسا من المُنَقِّبين الذين يجردون خلق الله من بشريتهم، فلا يذكرون لهم غير المناقب وصالح الأعمال.

ورغبة شاعر أو غيره ممن نؤرخ لهم في طي مواضع ضعفهم وهبوطهم لا يجوز بحالٍ ما أن تهدر أمانة التاريخ وتجور على حرمة المنهج:

أمانة التاريخ في أن يعرف ما أسقطه الشاعر من ديوانه؛ لأن لهذا الإسقاط بلا ريب، مبررًا فنيًا أو نفسيًّا أو سياسيًّا ذا أهمية وخطر. فوراء رغبة شوقي في إغفال بعض مديحه مثلًا اعتبار اجتماعي أو سياسي قد يضيء لنا جانبًا خفيًّا من تاريخ عصره، ويهدي إلى موقف الشاعر منه، ويأخذ مكانه بين مواد التاريخ التي لا ينبغي أن ننظر في بعضها ونُعرض عن بعض.

وحرمة المنهج في أن ننشر ما نحقق من نصوص، كما أثبتها التحقيق المنهجي، لا ننظر فيها إلى أي اعتبار غير ثبوت إسنادها وصحة متنها.

والأستاذ الدكتور صبري بحكم درايته وثقافته ليس بحيث يجهل قيمة **المسوَّدات** ومدى الاهتمام بما يعثر عليه الباحثون منها؛ لما تتيح من فهم الجو النفسي لكاتبها. ولربما وجَّهتْ كلمة مشطوبة إلى زاوية خفية من عالمه؛ لأنها الكلمة التلقائية التي جرى بها قلمه عفو الإلهام، قبل أن يتأثر باعتبارٍ ما، لم يكن قد تنبه إليه حين كتبها، فيعدل عنها.

فهل بعد هذا مجال لكلام عن رغبة الشاعر في طي بعض آثاره، أو عن حرية الناشر في أن يُسقط منها ما لا يستسيغ؟

ويقـول الأسـتاذ الجليـل: إن مـا حذفه مـن الشـوقيات المجهولة أشـار إليه وأثبـت تاريخه وحـدد موضعـه، «وهـو باق يمكـن الرجوع إليـه في تاريخـه ومصـادره المحددة».

وكان هـذا يكفينـا منـه، لـو أنـه أراد بعملـه في الشـوقيات المجهولـة أن يصنـف فهرسـت المجهول من الشـوقيات، ويرشـد إلى مراجعه ومصادره. أما وقـد نشرها «تكملة للمطبوع من آثار شـوقي، واسـتدراكًا لمـا فات ناشريه منهـا، وإضاءةً للشـاعر وعصره»، فلـماذا يُفوِّت على الدارسـين الانتفـاع بجهـده في البحث عن مجهـول الشـوقيات، في مراجعها المبعثـرة بين دفين المجلات وقديـم الصحف؟

والعلـم فيـما نعرف جهود متكاملـة متآزرة، يبـدأ كل باحث من حيث انتهى جهد سـابقه. مـن ثـم وددت لـو أن مؤرخنا الكريـم أعفانا من تكرار الجهـد المضني الذي بذلـه في الاهتداء إلى مجهـول الشـوقيات، لنوجه جهدنا إلى جديد من البحث والدراسـة بدلًا من أن نعيد شـوطًا سـبقنا إليـه، وكان حقًّا لنا عليه أن يجلو أمامنا كلَّ معالم الطريق في الشـوط الـذي ارتاده وأتمَّه.

وله مني تحية التقدير الصادق.

❊ ❊ ❊

وبعـدُ، فلسـت أطمع على كل حال، في أن أكون قدمـت لكم في هذا المجال الضيق المحدود أكثر مـن إقناعكم بجـدوى التـزام المنهج فيما تشـتغلون بـه من دراسـات أدبية. فـإن أكنْ قد بلغـتُ منكم هذا الإقناعَ، فذلك حسـبي.

ثم لا أنسـى أنكم أصحاب الغد، ولا بدَّ أن تُحققوا وجودكم فتنطلقوا إلى آفاق لم يسـتشرف لهـا جيلنا، نحن أسـاتذتكم؛ لأنكم إن وقفتم حيث انتهى بنا الشـوط تعطلـت الحياة لا تتقدم، وإن تأخرتـم عنا تخلَّفت الحياة ومرضت.

وتخونـون أنفسـكم إن رضيتم بأن تكونوا تَكـرارًا لنا، وتخونون حقَّنـا إن قنعتم بأن تكونوا نسـخًا مكـررة منا، وأقصى ما نطمح إليـه هو أن تكونوا بعدَنا: «نحـن وأنتم». وهذا وحده هو ما يؤنس خطواتنا إذ نسـلمكم الأمانة الصعبـة ونمضي ... والله معكم.



لعل من أبرز مزايا كتاب «مقدمة في المنهج» أنه وليدُ خبرة حقيقية نبعت من المعاشرة الطويلة للنصوص وتحقيقها، ومن النظر النقدي الدائب في المناهج السائدة. وهذا أجدى في التحقُّق بمادته، وبثّ الروح العلمية في قارئيه. ومما يزيد من قيمته تلك القضايا الجدلية التي كشفت عن الصراع الحضاري الكامن في طياته وعن حركة المثاقفة الإيجابية التي استشرت عبر صفحاته. وهو ما اتَّضح جليًا في استعانة بنت الشاطئ بكتابات غربية كثيرة دعمت بها مادتها، لكنها لم تكن قط ضحية للاغتراب والاستلاب. ويمكن للقارئ أن يرصد فيه كثيرًا من ملامح الشخصية العلمية لدى الكاتبة، من ذلك الأمانة البالغة في عزو الأفكار إلى أصحابها وبخاصة زوجها الشيخ أمين الخولي الذي نسبت إليه الفضل في إثارة بعض أفكار الكتاب. ومن ذلك أيضًا ظهور الشخصية النقدية الواعية التي تُقَلِّب الأفكار على وجوهها وتُمحِّصها حتى تقف على الحقائق الصريحة. ورغم الصرامة العلمية الواضحة عند بنت الشاطئ فقد تميزت بالمرونة الفكرية في تقبل بعض الأفكار التي قد يتطرف بعضُ الناس في تقبلها كلها أو تركها كلها، مثل: موقفها المتزن من التفسير المادي للتاريخ، وغير ذلك مما يمكن للقارئ أن يقف عليه.

وبعدُ، فما أحوجنا إلى بث الرُّوح العلمية في معاهدنا وجامعاتنا التي أدركها التَّرهلُ الأكاديمي، وأنهكها الضَّعفُ الظاهر في البحوث والمصنَّفات العلمية. واعتقادنا أن هذا الكتاب واحدُ من الكتب التي يمكن أن تسهم في النهوض بهذه المهمة الجليلة.


ISBN:978-977-85158-3-2

